J.-D. BROSSEAU, O. P.

INFLUENCE DU CHRIST DANS L'ÉGLISE

D'APRÈS SAINT THOMAS

Extrait d'une étude sur l'Encyclique Mystici Corporis

LES ÉDITIONS DU LÉVRIER
95, AVENUE EMPRESS - 5375, AV. NOTRE-DAME de GRACE
OTTAWA · MONTRÉAL

1947

INFLUENCE DU CHRIST DANS L'ÉGLISE

NIHIL OBSTAT :

ERNEST LEMIEUX, ptre,
Censor

Die 26a Aprilis, A. D. 1947

IMPRIMI POTEST :

FR. PIE-M. GAUDRAULT, O. P.
Provincial

IMPRIMATUR :

† GEORGIUS LEO PELLETIER
Vicarius Capitularis Quebecensis

Die 27a Aprilis 1947

AVANT-PROPOS

*A l'article premier de la question 8 de la Tertia Pars, saint Thomas écrit que le Christ est la Tête de l'Eglise à cause de la triple primauté qu'Il exerce sur ses membres : primauté d'*ORDRE, *primauté de* PERFECTION, *primauté d'*INFLUENCE.

Primauté d'ordre. Il s'agit ici de la primauté du rang qu'occupe le Christ vis-à-vis de ses membres. Le Christ domine ses membres, comme la tête naturelle domine le corps et par sa grâce d'union, et par l'éminence de la grâce habituelle qui lui convient.

Primauté de perfection. Le Christ possède la plénitude de toutes les grâces. Plénitude intensive: Il possède la grâce selon le plus haut degré qu'il est possible de la posséder. Plénitude extensive : Il possède la grâce selon tous ses effets, toutes ses opérations, selon toute sa puissance de rayonnement.

Primauté d'influence. Saint Thomas écrit que les actions du Christ, par la vertu de la divinité, nous furent salutaires « causant en nous la grâce à la fois par mérite et par une certaine efficience » (III, Q. 8, 1, ad 1).

Dans le présent travail, seule cette efficience sera particulièrement traitée en regard du double influx que lui reconnaît saint Thomas : intérieur et extérieur. Du point de vue de l'influx inté-

rieur : comme Dieu, le Christ est cause principale de la grâce ; son humanité est l'instrument conjoint de la divinité, tandis que les sacrements et les ministres en sont les instruments séparés. Du point de vue de l'influx extérieur : le Christ exerce une autorité suprême ; la Hiérarchie ecclésiastique, une autorité subordonnée.

Tel est le sujet que nous nous efforcerons d'approfondir, avec l'aide du Docteur angélique, à dessein de mieux faire comprendre la sublime doctrine que Sa Sainteté le Pape Pie XII, glorieusement régnant, vient de nous proposer dans son Encyclique MYSTICI CORPORIS.

Influence du Christ dans l'Eglise

« La tête exerce son influence sur les membres, dit saint Thomas, d'une double manière : tout d'abord par mode d'influx intérieur, en communiquant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres ; puis par manière de gouvernement extérieur : c'est en effet par la vue et les autres sens, qui ont leur siège dans la tête, que l'homme se dirige dans son activité extérieure. Or, l'influx intérieur de la grâce ne nous vient que du Christ seul, dont l'Humanité, du fait de son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Eglise par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Eglise, selon cette parole du livre d'Amos [91] : *Les princes sont les têtes des peuples* » [92].

A — INFLUX INTÉRIEUR DU CHRIST

L'influx intérieur qu'exerce le Christ sur ses membres n'est autre que la communication de la grâce aux âmes. Cette communication de la grâce fait le lien vital qui relie la Tête aux membres du Corps mystique et les membres entre eux. La cause physique principale de la grâce c'est Dieu Lui-même. La cause physique instrumentale de la grâce est double : Instrument conjoint de la divinité, l'Humanité du Christ ; instruments séparés, les sacrements et les ministres.

I — CAUSE PHYSIQUE PRINCIPALE DE LA GRÂCE

Il appartient à Dieu seul d'être la cause physique principale de la grâce. Au Livre des Psaumes, il est dit : « C'est le Seigneur qui vous donnera la grâce et la gloire »[93]. « Aucun agent ne peut produire un résultat, écrit saint Thomas, qui sorte des limites de son espèce, car il faut toujours que la cause soit supérieure à l'effet. Or le don de la grâce surpasse la puissance de toute nature créée, puisque la grâce est une participation de la nature divine, laquelle surpasse toute autre nature. C'est pourquoi aucune créature ne saurait être cause de la grâce »[94].

Admettre qu'une créature, par sa propre puis-

sance, puisse être cause physique principale de la grâce, c'est admettre la possibilité d'une substance surnaturelle créée. La grâce est la participation immédiate de la nature divine comme telle. Il répugne donc qu'un être autre que Dieu Lui-même produise du divin par ses propres forces et, par là même, excède son propre pouvoir. Cependant, ne serait-il pas possible qu'une créature, munie par Dieu d'une vertu spéciale, puisse devenir cause principale de la grâce ? Saint Thomas ne dit-il pas que, de même que seul le feu peut brûler, ainsi seul Dieu peut être cause de la grâce [95] ? Or, un fer incandescent peut mettre le feu par cela même qu'il participe à la vertu du feu. Pour répondre à cette difficulté, il n'est que de se rappeler la véritable nature de la grâce. Il est tout à fait impossible qu'une créature, même par vertu communiquée, devienne cause principale de la grâce. Cela vient de ce que la grâce n'est pas une participation quelconque de la nature divine. Elle n'est pas la participation de l'opération divine ou d'un attribut divin. Elle est la participation immédiate et formelle de la nature divine comme telle. Il va de soi qu'à Dieu seul il appartient de communiquer immédiatement la nature divine. Du reste, cela irait contre la nature même de la grâce qui est un don absolument gratuit de la part de Dieu qui librement nous fait ses amis. La créature qui, par vertu communiquée, transmettrait la grâce à titre de cause principale, agirait comme naturellement « quasi naturali modo » [96]. On ne voit pas bien comment la grâce garderait

sa physionomie d'effet divin gratuit et libre. Même dans le cas où la créature transmettrait la grâce sous la motion divine, il faut également admettre que Dieu resterait cause principale, la créature cause instrumentale. Pour ce qui est du fer incandescent, il faut convenir qu'il brûle tout aussi bien que le feu lui-même. Cela, à cause de la vertu même du feu qui lui a été communiquée. Seulement, tandis que brûler veut dire produire du feu, déifier (deificare) ne veut pas dire produire Dieu — ce qui est impossible — mais communiquer la vertu de Dieu par la grâce. C'est là une différence notable. Il ne répugne pas que la cause principale produise un effet dont la vertu et la semence sont transmises par un intermédiaire. Ce qui répugne c'est d'attribuer à l'intermédiaire les prérogatives de la cause principale. Ainsi le fer incandescent brûle par la vertu qu'il a prise du feu lui-même. Participation immédiate de la nature divine, la grâce a pour seule cause principale Dieu Lui-même.

Répugnerait-il qu'une grâce d'espèce supérieure produise, à titre de cause principale, une grâce d'espèce inférieure ? Oui. La grâce est la racine de tous les habitus surnaturels et de toutes les opérations surnaturelles, puisqu'elle est la participation formelle de la nature divine comme telle. Or, puisque la grâce est cette racine première de tous les effets surnaturels, on ne peut donc pas concevoir de grâce en dehors d'elle-même. D'autant que la nature divine n'est pas

participable selon diverses de grâces, mais selon plus ou moins d'intensité [97].

Comme homme, le Christ est cause physique instrumentale de la grâce. Pourtant, saint Thomas semblerait attribuer au Christ-Homme le rôle de cause principale de la grâce lorsqu'il écrit: « Agens principale baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo » [98]. La difficulté tombe d'elle-même si l'on tient compte que saint Thomas attribue visiblement au Christ-Homme le rôle de cause principale méritoire, puisqu'il ajoute : « cujus meritum operatur ».

La cause principale est nécessairement supérieure à son effet. Or, pourquoi la grâce capitale du Christ, qui est supérieure à la nôtre, ne serait-elle pas envers la nôtre cause principale ? Il faut répondre à cela que la cause principale est supérieure à son effet du fait qu'elle est de soi productrice de son effet, tandis que la cause instrumentale — même quand elle est élevée et mue par la cause principale — n'est pas pour autant productrice de soi de l'effet qu'elle concourt à produire. C'est le cas de la grâce capitale du Christ qui, sous la motion divine, ne fait que concourir à nous donner la grâce. La grâce capitale du Christ est bien supérieure à notre grâce et, cependant, n'agit qu'à titre d'instrument.

On doit considérer comme cause principale d'une forme la cause de l'ultime disposition à cette forme. Or, le pénitent est la cause de l'acte de contrition, lequel acte est la disposition ultime à la grâce. Le pénitent est donc la cause princi-

pale de la grâce ? Cela serait vrai si la grâce résultait de la puissance naturelle du sujet et non de la puissance obédientielle du sujet, comme c'est le cas de la grâce. Le pénitent est sans doute la cause principale de l'acte de contrition considéré comme acte vital. Mais il n'est pas la cause principale de l'acte considéré comme disposition à la grâce. Considéré sous ce dernier aspect, l'acte de contrition a pour cause principale Dieu. C'est Dieu qui par sa motion élève la puissance du pénitent et lui fait produire un acte surnaturel [99].

Comment la grâce est-elle produite dans l'âme ? En quel sens Dieu exerce-t-il sa causalité vis-à-vis de la grâce ? Saint Thomas affirme que la grâce ne vient pas du sujet. « La grâce n'a pas sa cause dans le sujet. Elle n'y a pas sa cause efficiente ; elle n'y a pas de cause matérielle où elle se trouverait en puissance de telle sorte qu'un agent naturel pourrait l'en faire sortir et l'amener à l'acte, ainsi qu'il arrive pour les autres formes naturelles » [100]. Nous ne sommes donc pas la cause efficiente de la grâce. Par ailleurs, nous savons que c'est Dieu qui nous la donne. « Celui-là seul, dit saint Thomas, peut porter un être au-dessus de son état de nature qui a établi les degrés des natures et fixé leurs limites » [101].

L'infusion de la grâce n'est pas faite par création. Et si saint Thomas dit parfois que « l'infusion de la grâce se rapproche de ce qu'on appelle création » [102], c'est uniquement pour marquer que la grâce n'est pas contenue dans notre âme avant d'y être infusée. Et c'est parce qu'elle n'est pas

une forme subsistante que la grâce ne peut pas être créée dans l'âme. Car, « les formes non-subsistantes... si l'on veut parler avec exactitude, ne sont pas créées mais concréées »[103]. La grâce n'est même pas concréée puisqu'elle n'est pas donnée à l'âme au moment où cette dernière est donnée. Etablissant un parrallèle entre l'infusion de la grâce et la création, saint Thomas affirme que, du point de vue mode de production, la création est une œuvre plus considérable puisqu'elle consiste à faire quelque chose de rien[104].

La grâce n'est pas en nous en puissance. Elle n'est pas non plus créée. Comment Dieu la produit-il ! Bien que les formes non-subsistantes, écrit saint Thomas, n'aient point une matière « ex qua » qui fasse partie d'elles-mêmes, elles ont cependant une matière « in qua » dont elles dépendent et par la modification de laquelle elles sont amenées (educuntur) à l'existence, en sorte que leur devenir soit précisément la modification de leur sujet »[105]. Vis-à-vis de la grâce, l'âme n'est donc pas matière « ex qua » mais matière « in qua ». L'âme est matière « in qua » parce que Dieu la modifie accidentellement en l'élevant à un mode divin d'exister : « ut ipsam essentiam animæ in quoddam divinum esse elevet »[106].

Pour agir ainsi, Dieu se sert de son pouvoir souverain. Il ne crée pas, puisqu'il utilise une créature déjà existante ou plus précisément la puissance obédientielle de cette créature. « Il y a dans l'âme humaine, comme d'ailleurs en n'importe quelle créature, une double puissance passive :

l'une se rapporte à l'agent naturel, l'autre à l'Agent premier. L'Agent premier peut amener toute créature à un acte supérieur, auquel elle ne pourrait prétendre avec l'agent naturel. On a coutume de donner à cette seconde puissance de la créature le nom de puissance obedientielle » [107]. La théologie en conclut que la grâce sanctifiante est éduite de la puissance obédientielle de l'âme. Cette puissance obédientielle est une pure non-répugnance en face de Dieu ou, si l'on veut la « plasticité » de l'être vis-à-vis de l'Agent premier. Si l'âme humaine est capable d'une telle élévation, c'est parce qu'elle est spirituelle. « Notre intellect, comme l'intellect angélique, étant par nature élevé d'une certaine manière au-dessus de la matière, peut par la grâce être élevé au-dessus de sa nature à une condition supérieure » [108].

L'infusion de la grâce de même que toute augmentation de grâce, est une opération « ad extra » et, par conséquent, l'œuvre conjointe des trois Personnes de la Sainte Trinité. « Tout doit être tenu commun aux personnes de la Sainte Trinité de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême », rappelle Sa Sainteté Pie XII [109]. Chaque fois qu'un pécheur est justifié ou qu'un juste reçoit un accroissement de grâce, il y a donc intervention des trois Personnes de la Sainte Trinité. Parce qu'Il est sans principe, le Père n'est pas dit envoyé. Cependant, Il se donne à l'âme [110]. « Si quelqu'un m'aime... mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous y ferons notre demeure » [111]. Le Fils et l'Esprit-Saint sont

envoyés, puisque le Fils procède du Père et que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Pour le Fils et l'Esprit, il y a «procession temporelle» ou mission [112]. Cette mission peut être visible comme dans l'Incarnation et la Pentecôte, ou invisible comme dans la justification du pécheur. C'est au seul titre de la grâce sanctifiante que l'âme reçoit le don du Père et la mission du Fils et de l'Esprit [113]. Bien plus, dans toute augmentation de grâce sanctifiante, il y a nouveau don de la part du Père et mission nouvelle du Fils et de l'Esprit-Saint.

Comme Dieu, le Christ est donc la cause efficiente physique principale de la grâce sanctifiante. On se rappelle que la cause finale prochaine de la grâce est le salut de chacun, la cause ultérieure en est le Christ et la cause ultime Dieu Lui-même. Saint Paul synthétise cela en quelques mots : « Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei » [114]. La cause matérielle « in qua » est l'âme. La cause efficiente physique instrumentale de la grâce est d'une part l'Humanité du Christ, instrument conjoint, et d'autre part les sacrements et les ministres, instruments séparés.

II — CAUSE PHYSIQUE INSTRUMENTALE DE LA GRÂCE

La cause physique instrumentale est celle qui, par la vertu de la cause principale, produit un effet distinct d'elle-même. A l'action instrumentale physique, les théologiens reconnaissent généralement quatre conditions. La première : l'ins-

trument doit exister au moment où il agit comme tel. La deuxième : il doit y avoir au moins contact physique virtuel entre l'instrument et le sujet. La troisième : l'instrument doit posséder une vertu propre. La quatrième : l'instrument doit, de toute nécessité, recevoir l'influx de la cause principale.

L'instrument possède une double activité : l'une qui lui est propre, l'autre qui lui vient de la cause principale. De par son activité propre, le pinceau étend la peinture ; de par l'action même du peintre, il étend la peinture de telle ou telle manière. C'est pourquoi saint Thomas dit que : « la cause instrumentale n'agit pas par la vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement que lui imprime l'agent principal » [115]. Sous l'action de l'agent principal, l'instrument peut opérer un mouvement purement local, ainsi qu'il arrive lorsque le peintre remue le pinceau sans l'appliquer à la toile. Sous l'action de l'agent principal, l'instrument peut aussi opérer un mouvement qui le fasse vraiment coopérer à l'œuvre de l'agent. C'est le cas du peintre qui à la toile applique son pinceau de manière à produire une œuvre d'art.

L'instrument inerte a besoin d'être élevé par l'agent principal pour concourir à la réalisation de l'œuvre. Et ce n'est qu'au moment de cette élévation par l'agent principal que l'instrument agit véritablement comme instrument. C'est l'agent principal qui, du fait même de sa motion, rend l'instrument en acte. C'est pourquoi Cajetan écrit que la motion de l'agent est « comme une pénétration du génie de l'artiste dans l'instru-

ment »[116]. L'instrument a donc une activité qui lui est propre. Il oriente et détermine en un sens donné l'activité de l'agent principal. S'il en était autrement, il servirait de rien d'utiliser un instrument. Tout instrument, qu'il soit inerte ou animé, possède une vertu propre.

Comment s'harmonisent l'activité propre de l'instrument et celle de l'agent principal ? Sous la motion de l'agent principal, l'instrument limite, restreint la vertu même de l'agent à sa forme propre. Il le soumet à ses exigences d'instrument au point d'imprimer sa marque au résultat final. Aussi, malgré son génie, l'artiste ne peut pas être indifférent au choix de son instrument. Dans une large mesure, l'instrument dispose du résultat. Il détermine l'action de l'agent qui, cependant, l'élève et le domine. Le véritable artiste sera celui qui tirera le meilleur parti de son instrument. L'agent ne communique à l'instrument qu'une vertu transitoire. Si l'agent n'opère pas, l'instrument est sans vertu. Un instrument n'est en acte qu'au moment où la motion de l'agent passe en lui et le surélève.

Il y a une différence notable entre Dieu agent principal et l'homme agent principal. L'agent créé n'atteint que les formes accidentelles de l'instrument, tandis que Dieu atteint l'être même de l'instrument. L'homme est toujours plus ou moins limité par les imperfections de son instrument. Bien plus, la plupart des arts exigent un instrument déterminé. Dieu n'est pas limité par la modalité de l'instrument qu'il veut employer. Seul l'être de l'instrument le limite. Et parce que

Dieu est l'auteur et le conservateur des choses, Il les pénètre très intimement. Puisque Dieu agit sur l'être même des choses, Il ne sera vraiment limité que par la contradiction.

Dieu ne change pourtant pas les choses quand Il les utilise comme instrument. L'instrument, sous la motion divine, demeure une créature qui agit à la manière d'une créature. Il ne fait que limiter l'action divine à son être. Du reste, Dieu peut se servir de n'importe quel être comme instrument et l'utiliser à n'importe quelle œuvre naturelle ou surnaturelle. Ainsi Dieu peut rendre la vue par le contact de la salive ou donner la grâce par le contact de l'eau. Il peut aussi opérer à distance puisqu'il est intimement présent à l'instrument dont Il se sert et intimement présent au sujet sur lequel Il agit. Il est le lien entre l'instrument et le sujet. Il n'est même pas nécessaire qu'il y ait activité extérieure de la part de l'instrument. Dieu peut faire que des actes immanents — actes d'intelligence ou de volonté — soient les seuls agents de transmission de sa puissance divine.

I — l'Humanité du Christ, instrument conjoint.

« Le Christ, écrit S. S. Pie XII [117], est l'auteur et l'artisan de la sainteté. Il ne peut y avoir aucun acte salutaire qui ne découle de Lui, comme de sa source surnaturelle. *Sans moi, dit-il* [118], *vous ne pouvez rien faire* ». Si, à cause de nos péchés, nous sommes touchés par le repentir et la pénitence, si nous nous tournons vers Dieu avec une crainte et une espérance filiales, c'est toujours grâce à Lui

que nous le faisons. La grâce et la gloire proviennent de son inépuisable plénitude. Notre Sauveur gratifie sans cesse principalement les membres les plus éminents de son Corps mystique des dons de conseil, de force, de crainte et piété, afin que tout le Corps croisse chaque jour de plus en plus en sainteté et en pureté de vie. Et quand les Sacrements de l'Eglise sont administrés extérieurement, c'est Lui qui en produit les effets dans les âmes [119]. C'est encore Lui qui, nourrissant de sa propre chair et de son sang les hommes rachetés, apaise en eux les mouvements violents et troubles de l'âme ; c'est Lui qui augmente la grâce et prépare les âmes et les corps à atteindre la gloire. Ces trésors de la bonté divine, il faut dire qu'Il les communique aux membres de son Corps mystique, non pas seulement parce que, hostie eucharistique sur la terre ou hostie glorifiée dans le Ciel, Il les sollicite de son Père Eternel en montrant ses plaies et en répandant ses prières, mais encore parce qu'Il choisit, détermine, distribue à chacun sa part de grâces *suivant la mesure du don du Christ* [120]. D'où il résulte que du divin Rédempteur comme de la source première *tout le corps, ajusté et coordonné par toutes les jointures de l'organisme, selon l'énergie proportionnée à chaque partie, opère sa croissance pour son édification dans la charité* [121].

Il n'est que de considérer la façon dont le Christ agit durant sa vie terrestre pour saisir le mode « physique » de ses opérations bienfaisantes. Il donne la santé au corps et à l'âme par des pro-

cédés manifestement physiques. Il guérit par onctions, attouchements. « Un lépreux vient... Jésus, étendant la main, le toucha disant : Je le veux, sois purifié, et aussitôt sa lèpre est guérie » [122]. « Deux aveugles s'approchent de lui... Il toucha leurs yeux en disant : Qu'il soit fait selon votre foi ; et leurs yeux s'ouvrirent » [123]. « L'aveugle de Bethsaïda... Jésus ayant pris la main de l'aveugle, il le conduit hors du bourg ; puis il lui mit de la salive sur les yeux, et, lui ayant imposé les mains, il lui demanda ce qu'il voyait... Jésus mit de nouveau les mains sur les yeux, et il commença à voir » [124].

Il parle, menace, commande. « Au possédé de la synagogue... Jésus le menaça en disant : Taistoi et sors de cet homme. Et l'esprit impur sortit » [125]. « A l'esprit muet possédant un jeune homme... Jésus menaça l'esprit impur et lui dit : Esprit sourd et muet, je te l'ordonne, sors de cet enfant » [126]. « A la fille de Jaïre... et, prenant la main de la morte, il lui dit : Talitha cumi, jeune fille, je te l'ordonne, lève-toi. Et aussitôt la jeune fille se leva et se mit à marcher » [127]. Il y a manifestement dépendance entre l'effet obtenu et l'action physique du Christ. Cela ressort du sens obvie des paroles de l'Ecriture.

Toute la Tradition chrétienne est unanime à interpréter dans ce sens les actions du Christ. Le Concile d'Ephèse déclare : « La chair de Jésus-Christ est vivifiante par suite de son union au Verbe, qui vivifie toutes choses » [128]. « La chair du Sauveur, dit saint Cyrille, fut la coopératrice des

œuvres divines, et que son union avec le Verbe la rendait vivifiante. Comme le fer échauffé emprunte au feu sa chaleur et sa lumière, la chair de Jésus reçoit de la divinité une vertu qui guérit. Du moment que le Verbe habite dans cette chair, il l'associe à son œuvre de vie, et la rend vivifiante comme Il est lui-même vivifiant par nature » [129]. Saint Thomas ne fait que continuer la pensée des Saints Pères en un langage plus technique. « Le toucher du Christ, écrit-il, causa instrumentalement le salut du lépreux » [130]. « En tant que Dieu, écrit-il ailleurs, le Christ est cause principale de la grâce ; en tant qu'homme, il en est l'instrument. Ses actions nous procurent le salut de deux manières : par voie de mérite et par voie d'efficience » [131].

Comment l'Humanité du Christ est-elle l'instrument conjoint de la divinité ? L'union hypostatique enlève à l'humanité du Christ son autonomie dans l'ordre de l'être et non dans l'ordre de l'opération. L'humanité du Christ garde sa volonté proprement humaine. Dans ses opérations strictement humaines comme manger et dormir le Christ demeure cause principale bien que subordonnée. Mais le Christ, parce qu'il est Dieu, peut produire des effets divins, comme donner la grâce. En ce dernier cas, son humanité n'est que l'instrument de sa divinité. L'Eglise n'a rien défini sur l'humanité du Christ, cause instrumentale. Mais la doctrine thomiste est en parfaite conformité avec l'Ecriture, les Pères, les Conciles.

Puisque l'instrument doit nécessairement

avoir une action propre, sans quoi il ne serait pas cause, l'humanité du Christ — instrument animé, conscient et libre — sera instrument par ses actes. D'abord, par ses actes d'intelligence et de volonté, puis par son humanité tout entière. Au paralytique, Jésus disait : « Lève-toi et marche ». A l'aveugle, Il disait : « Ouvre tes yeux et vois ». A la femme adultère, Il disait : « Va, tes péchés te sont remis ». Ces quelques mots étaient manifestement le véhicule de la puissance divine. Tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel, les paroles du Christ causaient l'effet. Il est clair que de toutes les actions du Christ, celles du Calvaire occupent la première place dans l'ordre de l'efficience. « Le sang du Christ répandu pour nous, dit saint Thomas, possédait une force capable de nous laver de nos péchés, et ainsi l'humanité du Christ est la cause instrumentale de notre justification » [132].

Toutes les fois que l'agent créé se sert de l'instrument, le résultat final porte la marque de l'instrument. Cela tient, comme on l'a dit, d'un conditionnement de l'agent par l'instrument. Mais Dieu n'est limité que par l'être de l'instrument qu'Il emploie. Théoriquement, l'instrument dont Dieu se sert ne devrait pas marquer le résultat. Cependant, Dieu a voulu que dans l'ordre surnaturel il y ait des instruments dont Il se sert qui laissent comme une image d'eux-mêmes dans l'âme. Ainsi les sacrements opèrent ce qu'ils signifient et laissent leur empreinte particulière dans l'âme. Cela est encore plus vrai de l'Humanité du

Christ en qui nous sommes configurés. C'est à l'image du Christ que nous sommes engendrés à la vie divine. Si la grâce ne nous venait pas par l'intermédiaire du Christ, elle serait différente de ce qu'elle est pour nous.

L'Humanité du Christ glorieux continue au ciel de causer instrumentalement notre justification. « Bien que la passion et la mort du Christ, écrit saint Thomas, ne doivent pas être renouvelées, cependant la vertu d'une telle hostie demeure éternellement »[133]. Le Christ continue son action sacerdotale en répandant, par l'intermédiaire de son humanité, la grâce dans les âmes. Il continuera éternellement les fruits de son Sacrifice en produisant la béatitude des élus. « Les saints qui seront dans la patrie, écrit saint Thomas, n'auront plus besoin d'être rachetés par le sacerdoce du Christ, mais, ayant été déjà rachetés, ils devront être consommés dans le Christ duquel dépend leur gloire »[134]. L'Humanité du Christ glorieux continue d'agir instrumentalement : « La Résurrection du Christ est cause efficiente de notre salut, car l'humanité du Christ en tant qu'elle est ressuscitée est en quelque sorte instrument de sa divinité et opère par sa vertu »[135]. Et Billuart note que la « Passion demeure dans les stigmates qu'elle a laissées en l'humanité de Jésus, et dans les qualités glorieuses qu'elle lui a acquises. Pour cette raison l'on dit que la Passion du Christ opère physiquement notre salut, en ce sens que l'Humanité du Christ, déterminée, changée, modifiée par elle, opère physiquement notre salut »[136].

C'est par contact virtuel que l'Humanité du Christ glorieux cause instrumentalement en nous la grâce. Par cela même que l'Humanité du Christ est instrument conjoint elle possède une vertu spirituelle [137]. Or, une vertu spirituelle n'est pas soumise aux exigences du contact matériel. Dieu n'est pas soumis aux conditions ordinaires qui régissent l'emploi d'un instrument, pas plus qu'Il est limité par la forme accidentelle de l'instrument. Pour l'agent créé, l'instrument est le trait d'union qui le met en relation avec le sujet de l'opération. Pour l'agent incréé, ce trait d'union n'est autre que Dieu lui-même qui, par sa substance et son opération, est en contact immédiat avec tous les êtres.

L'Humanité du Christ est l'instrument organique du Verbe, l'instrument conjoint de la divinité. Elle est un instrument animé, conscient et libre. Elle est l'instrument par excellence de la grâce. « Elle n'est pas entre les mains de la divinité un instrument inanimé qui serait mû sans se mouvoir lui-même. Elle est un instrument vivant et rationnel qui se meut en même temps qu'il est mû. Et c'est pourquoi, pour parfaire son action propre, il lui faut la grâce habituelle » [138]. Le Christ connaît pleinement et exécute librement la volonté divine relativement à la sanctification des âmes. Son humanité sainte cause instrumentalement la grâce non pas « dispositive » mais « perfective ». La vertu divine passe en elle sous forme d'influx surnaturel qui vivifie les âmes en les faisant participer à la nature de Dieu. Ce n'est

pas que la grâce habituelle du Christ se multiplie ou se divise au profit des âmes. Mais c'est que la vertu divine se sert de la grâce capitale du Christ comme d'un instrument pour vivifier les âmes. Et c'est par ses actes que le Christ transmet la grâce. Telle est l'Humanité du Christ, instrument conjoint de la divinité.

II — Les Sacrements et les Ministres, instruments séparés

L'Humanité du Christ est l'instrument conjoint qui nous transmet immédiatement la grâce. Il est d'autres instruments qui, sous la dépendance du Christ, nous transmettent médiatement la grâce. On les appelle instruments « séparés ». Ce sont les Sacrements et les Ministres. Nous considérerons d'abord les Sacrements, puis les Ministres.

1 — Les Sacrements

Voici comment s'exprime S. S. Pie XII relativement aux sacrements : « Comme le corps humain se trouve muni de moyens propres pour pourvoir à sa vie, à sa santé, au développement de chacun de ses membres, de même le Sauveur du genre humain dans son infinie bonté, a pourvu son Corps mystique de moyens merveilleux en l'enrichissant de sacrements, qui doivent soutenir les membres, comme par des degrés de grâce ininterrompus, depuis le berceau jusqu'au dernier soupir et subvenir de même abondamment aux nécessités sociales de tout le Corps. Par l'eau du

Baptême, les hommes qui sont nés à cette vie mortelle non seulement renaissent de la mort du péché et deviennent des membres de l'Eglise, mais de plus ils sont revêtus d'un caractère spirituel qui les rend aptes à recevoir les autres sacrements. Par le Saint-Chrême de la Confirmation, les fidèles sont pénétrés d'une nouvelle force pour protéger et défendre courageusement l'Eglise leur Mère et la foi qu'ils ont reçue. Par le sacrement de Pénitence, l'Eglise offre à ses membres tombés dans le péché un remède salutaire, non seulement pour veiller à leur propre salut, mais encore pour écarter des autres membres du Corps mystique tout danger de contagion, bien mieux pour les entraîner à la vertu par leur exemple. Ce n'était pas encore suffisant : par la sainte Eucharistie les fidèles sont nourris et fortifiés par une seule et même nourriture, et par un lien ineffable et divin ils sont reliés entre eux et avec la Tête de tout le Corps. L'Eglise enfin, comme une pieuse Mère, se tient auprès de ses enfants mis en danger de mort par la maladie ; si par l'Onction sacrée des malades elle ne rend pas toujours la santé au corps mortel, selon le vouloir de Dieu, elle procure du moins aux âmes blessées un remède surnaturel, peuplant ainsi le Ciel, où ils jouissent d'un bonheur divin durant l'éternité, de nouveaux citoyens, qui deviennent en même temps pour la terre de nouveaux protecteurs ».

« Le Christ a pourvu d'une manière particulière aux nécessités sociales de l'Eglise par l'institution de deux sacrements. Par le Mariage, où

les époux sont l'un pour l'autre ministres de la grâce, Il a procuré l'accroissement extérieur et ordonné de la communauté chrétienne, et ce qui est mieux encore, la bonne éducation religieuse des enfants, sans laquelle son Corps mystique serait exposé aux plus grands dangers. Par l'Ordre, se trouvent consacrés au service de Dieu des hommes chargés d'immoler l'Hostie eucharistique, de nourrir le troupeau des fidèles du Pain des Anges et de l'aliment de la doctrine, de le diriger par les commandements de Dieu et les conseils, de l'affermir enfin par les autres dons surnaturels » [139].

Saint Thomas écrit que, par sa Passion, le Christ nous a délivrés du péché « causaliter » [140]. Cela veut dire qu'Il a institué une cause — les sacrements — qui libère du péché. Tel le médecin qui a préparé un remède spécifique. Les sacrements opèrent par la vertu même du Christ. « Bien que la Passion et la mort du Christ ne doivent pas être renouvelées, la vertu de cette Hostie n'en demeure pas moins pour l'éternité [141].

L'influx spirituel du Christ dans les âmes s'exerce par la « foi et les sacrements de la foi » [142]. La foi, dont parle ici saint Thomas, est la foi « fondée dans la charité » ainsi que le dit saint Paul. « Que le Christ, écrit l'Apôtre, établisse par la foi sa demeure en vos cœurs, enracinés que vous serez, fondés dans la charité » [143]. Cette union au Christ par la foi ne s'oppose pas à l'union au Christ par les sacrements de la foi. Au contraire, l'union par la foi conduit normalement à la récep-

tion des sacrements. Par égard à ce que nous sommes — êtres à la fois matériels et spirituels — le Christ a voulu transmettre sa grâce par le moyen de rites sensibles ou signes qui produisent ce qu'ils signifient : les sacrements. Le culte « en esprit et en vérité » qu'est venu instaurer le Christ s'accommode par là davantage à notre nature intellectuelle et sensible. D'autant que, sans ces rites, l'on aurait aucune sorte de certitude touchant la réception de la grâce, réalité invisible.

Les sacrements sont donc la voie normale de la grâce qui descend du Christ aux âmes. Ils ont une triple signification. « Les sacrements, écrit saint Thomas, sont ordonnés à signifier notre sanctification. Or, dans cette sanctification, l'on peut considérer trois choses : sa cause qui est la Passion du Christ, sa forme qui consiste dans la grâce et les vertus, sa fin dernière qui est la vie éternelle. Sous ces trois rapports, les sacrements sont signes. Ils rappellent la Passion du Christ ; ils démontrent l'effet produit par cette Passion : la grâce ; ils annoncent la gloire future » [144]. De par la signification même des sacrements, on comprend qu'ils soient les sacrements de la foi. Ils attestent notre foi invisible, notre lien au Christ. « Ils sont, comme dit saint Thomas, des signes de protestation de la foi qui justifie l'homme » [145].

Il est de foi que les sacrements confèrent la grâce à ceux qui n'y mettent pas obstacle [146]. Ils opèrent ce qu'ils signifient [147]. Dieu est la cause principale de cette grâce. Le Christ, dans son humanité, en est la cause instrumentale immé-

diate. Les sacrements en sont les instruments séparés. Ils sont sous la dépendance immédiate du Christ qui fait passer en eux le courant de vie divine qui sanctifie. Et parce que les sacrements sont les signes de la Passion du Christ, ils reproduisent en nous quelque chose de la Passion. Ainsi la grâce des sacrements — identique à la grâce sanctifiante — porte l'empreinte de la Passion du Christ. Elle tend à nous assimiler au Christ du Calvaire.

Le Baptême inaugure en nous la vie divine, nous fait enfants de Dieu à l'image du Christ, nous rend participants des mérites de la Passion. La Confirmation, en nous constituant adultes dans la vie chrétienne, nous fait les défenseurs du Christ. La Pénitence efface le péché et nous remet en grâce avec Dieu. Le Mariage établit entre l'homme et la femme des liens sacrés qui sont l'image de l'union du Christ et de l'Eglise. L'Ordre permet d'exercer validement les hautes fonctions du sacerdoce. L'Extrême-Onction dispose à paraître devant Dieu. Reste l'Eucharistie qui est le principe et la fin de tous les sacrements.

« Ce que Nous avons exposé jusqu'ici de cette très étroite union du Corps mystique du Christ avec son Chef, écrit S. S. Pie XII, Nous semblerait incomplet si Nous n'ajoutions au moins quelques mots sur la sainte Eucharistie, par laquelle une telle union trouve comme son sommet en cette vie mortelle ».

« Car, par la volonté du Christ Notre-Seigneur, ce lien admirable, qu'on n'exaltera jamais

assez, qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef, est manifesté d'une manière spéciale aux fidèles par le Sacrifice Eucharistique. Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de notre Sauveur, mais de tout le Corps mystique et de chacun des fidèles ; là encore, les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père Eternel, l'Agneau immaculé, rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre ; Ils le Lui offrent par les mains du même prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de toute l'Eglise. Et de même que le divin Rédempteur mourant sur la Croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain, au Père Eternel, ainsi « *en cette offrande pure* » [148], non seulement Il s'offre comme Chef de l'Eglise, au Père céleste, mais en Lui-même Il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'Il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son Cœur très aimant ».

« Le sacrement de l'Eucharistie, tout en constituant une vive et admirable image de l'unité de l'Eglise, — puisque ce pain destiné à la consécration est formé par l'union de beaucoup de grains [149] — nous communique l'auteur même de la grâce céleste, pour que nous puisions en lui cet esprit de charité par lequel nous vivons, non plus notre vie, mais la vie du Christ, et par lequel aussi, dans tous les membres de son Corps social, nous aimons notre Rédempteur Lui-même » [150].

Il serait faux de prétendre que « tous les

sacrements sont d'égale valeur et que d'aucune manière l'un n'est supérieur à l'autre » [151]. L'Eucharistie l'emporte en excellence sur tous les autres sacrements. « Ce qui est commun aux autres sacrements, dit saint Thomas de l'Eucharistie, doit lui être attribué en propre, en raison de son éminente dignité » [152]. Et le saint Docteur donne la raison de l'excellence de ce sacrement. « Le sacrement de l'Eucharistie possède une triple signification : l'une qui a rapport au passé, car il commémore la Passion du Christ qui fut un véritable sacrifice... et c'est pourquoi on lui donne le nom de sacrifice. L'autre qui a rapport au présent, c'est-à-dire à l'unité de l'Eglise, car par ce sacrement, les hommes sont assemblés dans l'unité et c'est pourquoi on lui donne le nom de Communion... Une troisième signification enfin par rapport au futur : ce sacrement, en effet, est préfiguratif de la jouissance de Dieu qui se réalisera dans la patrie. D'où son nom de Viatique, parce qu'il nous ouvre la voie qui conduit au ciel. On lui donne aussi le nom d'Eucharistie, c'est-à-dire grâce excellente (bonne), soit parce que, comme nous l'enseigne l'Apôtre (Rom., VI, 23), la grâce de Dieu c'est la vie éternelle, soit parce qu'il contient le Christ qui est plein de grâce » [153]. Tous les sacrements assimilent au Christ dans sa Passion. L'Eucharistie donne le Christ lui-même, tandis que les six autres sacrements répondent à des nécessités particulières de la vie chrétienne.

Aussi tous les autres sacrements conduisent-ils à l'Eucharistie qui est leur fin. « L'Eucharistie

peut être comparée à une source dont les autres sacrements seraient les ruisseaux. Car en vérité et nécessairement elle doit être considérée comme la source de toutes les grâces, puisqu'elle contient en elle le Christ, source des charismes célestes et des dons, et auteur de tous les sacrements ; de Lui, comme de la source, dérive vers les autres sacrements tout ce qu'ils possèdent de bien et de perfection... La première grâce n'est accordée à personne qu'à la condition de percevoir en désir et par vœu ce même sacrement de l'Eucharistie. Car il est la fin de tous les autres »[154]. Dans la production de la grâce sacramentelle, l'Eucharistie joue le rôle de cause finale. D'où la nécessité de recevoir l'Eucharistie au moins par le désir. Aussi, dans la grâce du Baptême, le désir de l'Eucharistie est-il implicitement contenu.

« Dans ce sacrement, écrit saint Thomas, nous pouvons considérer trois choses : le « *sacramentum tantum* », qui est le pain et le vin ; le « *res et sacramentum* », qui est le corps véritable du Christ ; la « *res tantum* », qui est l'effet de ce sacrement[155]. En théologie, on appelle « sacramentum tantum » le signe qui symbolise les réalités invisibles qu'il produit. Le « res tantum », n'est autre que la grâce sacramentelle. Le « res et sacramentum » est un signe qui est en même temps réalité. C'est un signe spirituel qui est comme l'empreinte du signe sensible.

Le « sacramentum tantum » de l'Eucharistie c'est le pain et le vin. L'Eucharistie est la nourriture spirituelle de l'âme. Quel merveilleux sym-

bole que le pain et le vin, nourriture habituelle de l'humanité ! Le pain signifie le corps du Christ et le vin signifie son sang. La composition de multiples grains de froment et de raisin symbolise fort bien l'union de tous les membres au Christ, Tête de l'Eglise. Saint Thomas remarque que le sang des animaux égorgés est en soi un symbole plus expressif de la Passion du Christ, mais n'a aucun rapport avec l'unité de l'Eglise, fruit de l'Eucraristie [156]. Le Christ est le grain de froment qui a germé dans la mort et qui est devenu une multitude de grains de même espèce.

Le « res et sacramentum » de l'Eucharistie c'est le corps et le sang du Christ, sous les espèces. « Le sacrement, écrit saint Thomas, est ainsi appelé parce qu'il contient quelque chose de sacré. Mais une réalité peut être sacrée d'une double manière : absolue ou relative. Or, il y a cette différence entre l'Eucharistie et les autres sacrements qui possèdent une matière sensible, que l'Eucharistie contient quelque chose qui est sacré absolument, à savoir le Christ Lui-même, tandis que l'eau du baptême contient quelque chose de sacré relativement à autre chose, à savoir la puissance de sanctifier. De même le Saint-Chrême et autres matières semblables. C'est pourquoi le sacrement de l'Eucharistie se parfait dans la consécration même de la matière, tandis que les autres sacrements ne se réalisent que dans l'application de la matière à la sanctification de l'homme » [157]. L'Eucharistie est donc un sacrement permanent, tandis que les autres ne sont que transitoires, dans

leur être sacramentel. L'Eucharistie contient la source de la sanctification ; les autres sacrements tendent à unir les membres au Christ. Ce sacrement est proprement le sacrement du corps et du sang du Christ. Autre distinction qu'apporte saint Thomas entre l'Eucharistie et les autres sacrements : « Dans le sacrement de l'Eucharistie, ce que nous avons appelé le « *res et sacramentum* », c'est la matière elle-même ; et ce que nous appelons la « *res tantum* », c'est-à-dire la grâce conférée, se trouve dans le sujet qui reçoit le sacrement. Dans le baptême, au contraire, l'un et l'autre éléments se trouvent dans le sujet : le caractère qui est le « *res et sacramentum* », et la grâce de la rémission du péché qui est le « res tantum » [158].

La « res tantum » de l'Eucharistie c'est la grâce sacramentelle propre à ce sacrement : l'unité ecclésiastique. Saint Thomas énumère les effets de l'Eucharistie : production et accroissement de la grâce, gage de la vie éternelle, rémission des péchés et des peines dues au péché, préservation des chutes futures [159]. Or, tous ces effets s'expriment d'un mot : l'union au Christ, Auteur de la grâce et Tête du Corps mystique. Par voie de conséquence, c'est aussi l'union des membres entre eux. Aussi ce sacrement est-il la véritable source du sens social chrétien, de la solidarité dans le Christ.

L'unité ecclésiastique comprend d'abord l'union des membres avec la Tête, qui est le Christ. Saint Paul écrit : « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une commu-

nion au sang du Christ »[160] ? Et le Docteur Angélique tire argument de ce texte pour montrer que l'Eucharistie nous incorpore au Christ[161]. L'Apôtre avait dit : « Nous devenons un seul corps, membres formés de sa chair et de ses os... »[162]. Saint Jean Chrysostome commente : « Afin donc de le devenir non pas seulement par la charité, mais réellement, mais physiquement, communions à cette chair : c'est là l'effet de cette nourriture qu'Il nous a donnée dans son désir de nous manifester son amour. Il nous compénètre et façonne son corps à notre usage, afin de nous transformer en un corps étroitement uni à la Tête. C'est la marque de son ardente charité »[163]. Les paroles de Notre-Seigneur sont très nettes : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Comme mon Père, qui est la vie, m'a envoyé et comme moi-même je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi »[164]. Ce n'est plus seulement le lien de la foi, c'est le lien vital de la grâce elle-même dans son entité physique de participation immédiate à la nature divine. L'aliment divin reçu par l'Eucharistie nous transforme en Lui-même contrairement à l'aliment matériel qui devient notre chair et notre sang. L'union au Christ est si grande, si intime que le Christ la compare à l'union de son Père et de Lui-même. « Ce corps de vie est en nous une semence vivante », écrit saint Cyrille d'Alexandrie[165]. Nous sommes unis au Christ comme les sarments le sont à la vigne[166]. Tout au long de sa Prière sacerdotale, le Christ affirme cette union

mystérieuse que produit l'Eucharistie. « Le but du Seigneur, écrit saint Augustin, en nous donnant sa chair à manger et son sang à boire, c'est que nous demeurions en Lui et que Lui-même demeure en nous. Nous demeurons en Lui, car nous sommes ses membres ; Il demeure en nous, car nous sommes ses temples »[167].

De plus, l'Eucharistie parfait l'incorporation au Christ, commencée par le baptême. L'un et l'autre sacrements nous appliquent les mérites de la Passion, mais différemment. Le baptême, par la vertu régénératrice du Christ ; l'Eucharistie, par l'union au Christ. Le baptême nous associe à la mort du Christ et, par là même, nous incorpore à Lui-même ; l'Eucharistie nous associe plus particulièrement à la vie même du Christ et, par là, achève notre incorporation dans toute la mesure où cela est possible ici-bas. Voici le parallèle que fait saint Thomas entre le Baptême et l'Eucharistie : « Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo « virtute passionis ejus », sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo « perficitur in unione ad Christum passum »[166]. Le Baptême fait passer de la mort à la vie ; l'Eucharistie produit un accroissement de vie divine, par l'union même à l'auteur de la vie divine. Le Baptême dit ordre à l'Eucharistie comme à sa fin. La Confirmation perfectionne le baptisé en le rendant adulte dans l'ordre de la grâce. L'Eucharistie donne plus que la croissance spirituelle ; elle donne l'auteur même de la vie

spirituelle. Saint Thomas écrit : « Eucharistia perfecti, Christo conjungens, et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur » [169].

L'unité ecclésiastique comprend également l'union des membres entre eux. « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul Corps, tout en étant plusieurs : car nous participons tous à un même pain » [170]. Le Concile de Trente affirme que l'Eucharistie est « le symbole de cet unique Corps dont Il est la Tête et auquel Il nous veut unir comme des membres par les liens étroits de la foi, de l'espérance et de la charité, au point que nous disions tous la même chose et que, parmi nous, il n'y ait point de divisions » [171]. L'Eucharistie perfectionne la charité, non seulement en elle-même, mais dans son exercice. Elle développe l'amour du prochain, cimente l'union des volontés et des cœurs. Elle est le meilleur remède qui soit contre l'égoïsme individuel et social. « Res hujus sacramenti est charitas, non solum quantum ad habitum sed etiam quantum ad actum » [172]. Communier dignement c'est s'unir à l'Eglise militante, souffrante et triomphante.

2 — Les Ministres

Le Sacrifice de la Croix n'avait pas pour but unique de nous transmettre la vie divine par les sacrements. Il avait cet autre but d'inaugurer le culte de la Nouvelle Alliance, qui, à travers les siècles, devait commémorer et reproduire l'acte

du Calvaire. C'est ce qu'affirme le Concile de Trente : « Après avoir célébré la Pâque ancienne, que la multitude des fils d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Egypte, Notre-Seigneur se constitua Lui-même la Pâque Nouvelle pour être immolé par l'Eglise sous des signes sensibles par le ministère des prêtres, en mémoire de son passage de ce monde à son Père, lorsque par l'effusion de son sang, Il nous racheta pour nous arracher à la puissance des ténèbres et nous emmener dans son royaume » [173].

Le Christ a voulu que les sacrements fussent à la fois l'expression de ce culte nouveau et moyens de sanctification. « Les sacrements de la Nouvelle Loi, écrit saint Thomas, sont ordonnés à deux choses : remédier au péché et parfaire notre âme en ce qui a rapport au culte de Dieu, selon le rite de la vie chrétienne. Or, quiconque est député à quelque chose de déterminé a coutume d'être marqué d'un signe en fonction de cette chose. C'est ainsi que les soldats, qui étaient inscrits pour la milice, avaient coutume autrefois d'être marqués de certains caractères corporels, en raison de ce qu'ils étaient députés à quelque chose de corporel. A cause de cela, comme les hommes par les sacrements sont députés à quelque chose de spirituel qui a rapport au culte, il s'en suit que par eux les fidèles sont marqués d'un certain caractère spirituel » [174].

Le caractère differt de la grâce. Saint Thomas pose nettement cette différence. « L'homme fidèle, écrit-il, est d'abord et principalement député à la

fruition de la gloire. Et en vue de cette fin, les hommes sont marqués du sceau de la grâce... Secondement, chaque fidèle est député à recevoir ou à livrer aux autres les choses qui appartiennent au culte divin. A cette fin est proprement député le caractère sacramentel. Or, tout le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. Il est donc manifeste que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ au sacerdoce duquel sont configurés les fidèles par les caractères sacramentels qui ne sont rien d'autre que « *certaines participations* » du sacerdoce du Christ, dérivés du Christ Lui-même »[175]. Saint Thomas vient de dire que le caractère sacramentel dérive du Christ Lui-même. Cela veut dire que le caractère, qualité surnaturelle, vient du Christ comme de sa cause exemplaire, et de toute la Trinité comme de sa cause efficiente. C'est ce qu'exprime Jean de Saint-Thomas lorsqu'il dit que le caractère sacramentel vient du Christ « participative et exemplariter », et de la Trinité « effective »[176]. C'est par cette participation au sacerdoce du Christ, qui nous configure au Christ-Prêtre, que validement nous faisons les actes du culte nouveau instauré par le Christ Lui-même sur le Calvaire.

Le caractère sacramentel est cet élément intermédiaire que l'on a appelé plus haut « res et sacramentum ». Il est à la fois réalité et signe. Il est une réalité spirituelle produite par le rite extérieur. Il est également le signe de la grâce qu'il appelle et produit. Aussi les théologiens ont-

ils recours au caractère sacramentel pour expliquer la réviviscence de la grâce sacramentelle [177]. Le Christ est le Prêtre unique. Il est consacré tel substantiellement par la grâce d'union. Notre consécration à nous est d'ordre accidentel. Le caractère sacramentel est une qualité-puissance dont le sujet d'inhésion est l'intellect pratique. Il est une puissance instrumentale physique qui valide les actes de culte [178]. Le Christ-Prêtre demeure l'agent principal de l'effet produit par le caractère. Le caractère n'est que la cause ministérielle qui agit en dépendance du Christ. Il n'est qu'une « certaine participation » du sacerdoce du Christ. Il est cependant un principe permanent distinct du concours passager ou motion transitoire. Il dépend dans son être et dans son opération de l'agent principal qui est le Christ-Prêtre. Il n'est pas de soi une puissance de soi opérative. Ce n'est que par réduction qu'il est une puissance : « Ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundum speciem qualitatis » [179]. « Le caractère n'a pas pour mission de produire des actes d'intelligence, écrit un théologien, mais uniquement d'imprimer à ces actes un mode de subordination au sacerdoce du Christ[180]. Ce n'est qu'accidentellement que le caractère est signe, dit Jean de Saint-Thomas : « At vero character, cum sit res et sacramentum, non habet principaliter rationem signi seu sacramenti, sed rationem rei, quæ simul est sacramentum seu signum. Unde non est in genere signi, sed in genere rei, quæ habet esse signum ; sicut signa

naturalia non sunt essentialiter in genere signi, sed accidentaliter, quia fundant talem relationem »[181].

Le caractère est subjecté dans l'intellect pratique parce qu'il est une protestation de notre foi. Saint Thomas écrit : « Le caractère est ordonné aux choses du culte. Et le culte divin est une certaine protestation de foi des signes extérieurs. Il s'ensuit qu'il faut que le caractère soit dans la faculté de l'âme qui est la faculté de connaître, dans laquelle se trouve la foi »[182]. La raison en est que l'influx du Christ-Prêtre, cause principale, porte précisément sur l'intelligence déjà déterminée par le caractère pour lui faire exécuter des actes de culte. Le caractère fait donc agir ministériellement. Par le caractère baptismal, l'intellect pratique meut efficacement les autres puissances pour ce qui concerne la réception valide des autres sacrements. Par le caractère chrismal, l'intellect pratique reçoit la vigueur de commander les actes relatifs à la défense de la foi. Par le caractère sacerdotal, l'intellect pratique reçoit l'efficacité qu'il faut pour consacrer validement et administrer validement les sacrements[183]. Dans l'Ancienne Loi, la marque de l'appartenance au Christ à venir n'avait pas de vertu spirituelle et n'atteignait que la chair[184]. Dans la Loi Nouvelle, la marque de l'appartenance au Christ a une vertu spirituelle et atteint l'âme elle-même. Elle est une consécration accidentelle et participée de la consécration du Christ-Prêtre.

L'Eglise enseigne que trois sacrements im-

priment un caractère : le Baptême, la Confirmation, l'Ordre. « Si quelqu'un dit que dans trois sacrements, c'est-à-dire le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, n'est pas imprimé dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un certain signe spirituel et indélébile, d'où ces sacrements ne peuvent être réitérés, qu'il soit anathème » [185]. Pour saint Thomas, la grâce sacramentelle « rend l'âme parfaite pour les choses qui ont rapport au rite même de la vie chrétienne » [186] Chaque sacrement produit dans l'âme un certain « ornatus animæ ». Les sacrements qui n'impriment pas caractère n'ont qu'un rapport indirect au sacrifice eucharistique. Ils ne donnent pas un pouvoir cultuel distinct. Ils assimilent cependant au Christ d'une certaine façon.

Il nous faut étudier plus à fond chacun des trois caractères. Le caractère baptismal est avant tout une puissance passive. Il rend apte à recevoir validement les autres sacrements, à bénéficier des avantages spirituels de l'Eglise, comme celui d'être offert avec tous les autres membres du Corps mystique au sacrifice eucharistique. Le caractère est aussi une puissance active. Il habilite les époux à devenir les ministres du sacrement de mariage ainsi qu'à prendre une part active dans les actes cultuels, notamment dant l'offrande du sacrifice de la messe en union avec le prêtre qui, lui, agit au nom de l'Eglise.

Le caractère chrismal est avant tout actif. Il vient renforcer et parfaire le caractère baptismal dont les avantages sont presque exclusivement

personnels [187]. Le confirmé devient un adulte dans l'ordre surnaturel et, par cela même, doit vivre davantage pour la communauté. « L'homme arrivé à l'âge parfait commence déjà à faire participer les autres au résultat de son activité » [188]. Le caractère chrismal arme le baptisé « pour le combat spirituel contre les ennemis de la foi » [189]. Il donne l'autorité et la force de protester publiquement de sa foi. Le baptisé défend sa foi à titre personnel ; le confirmé le fait à titre officiel de soldat du Christ. On comprend que la défense de la foi s'impose davantage en temps de persécution. « C'est pourquoi, en temps de persécutions, certains étaient choisis, écrit saint Thomas, qui devaient demeurer au lieu de la persécution pour confesser publiquement le nom du Christ, tandis que les autres fidèles se cachaient... A ce combat, tous ne sont pas exposés, mais seulement les confirmés » [190].

Dans l'acte officiel du confirmé, Dieu agit à titre de cause première, le Christ-Prêtre à titre d'agent principal ou ministre principal, le confirmé à titre de ministre secondaire. Le caractère n'est qu'une puissance instrumentale subordonnée à l'action du Christ-Prêtre pour opérer validement les actes de culte. Indépendamment des conditions morales du ministre, il rend valides — et non licites — les actes auxquels il concourt. La grâce sacramentelle n'est évidemment pas inutile dans l'acte du confirmé. Elle apporte un appui considérable au courage naturel qu'elle élève et transforme. Dans certains cas, elle supplée les qualités

naturelles déficientes. Voici, là-dessus, comment s'exprime Jean de Saint-Thomas : « Quand on professe la foi, à titre de cause principale, avec plus d'intensité et de fermeté, cela provient physiquement de l'habitus de foi. Quand, au contraire, on professe la foi fermement, d'une fermeté sacramentelle, c'est-à-dire à titre de ministre député pour cela et remplissant uniquement son office de ministre, cela ne provient pas de l'habitus, mais de cette puissance sacramentelle qui est le caractère... Le caractère de la confirmation est donné pour confesser la foi avec une fermeté sacramentelle et non avec une fermeté habituelle ou intensive. Or, la fermeté sacramentelle ou ministérielle ne doit pas provenir de l'habitus, mais de la fonction spéciale assignée par le Christ au confirmé au moyen du caractère. C'est pourquoi, en vertu d'une telle fonction, le confirmé peut exercer encore sa charge et professer sa foi indignement, soit qu'il agisse par motif de vaine gloire, soit qu'il se trouve en état de péché : ce même acte, étant peccamineux, ne peut évidemment pas provenir de l'habitus surnaturel de foi »[191]. Le caractère de la confirmation fait soldat et non pas chef hiérarchique. Aussi appartient-il aux chefs hiérarchiques de désigner ceux qui officiellement vont être chargés de défendre officiellement la foi de la communauté.

Le caractère sacerdotal est un pouvoir actif. « Les apôtres, écrit saint Thomas, n'avaient pas reçu le pouvoir de guérir eux-mêmes les malades. Ils concouraient à la guérison par leurs prières.

Mais le Sauveur leur a conféré la puissance d'opérer dans les sacrements d'une manière instrumentale et ministérielle »[192]. Le prêtre agit en la personne et au nom du Christ-Prêtre. Sa fonction principale est de continuer ici-bas l'œuvre sacerdotale du Christ : le Sacrifice. « L'Ordre a un double but : consacrer le corps du Christ et, par l'absolution de leurs péchés, rendre les fidèles aptes à la réception de l'Eucharistie »[193]. Le pouvoir du prêtre est d'ordre physique. Il renferme une vertu créée, conversive : « Consequens est quod in verbis formalibus hujus sacramenti sit quædam virtus creata ad conversionem hujus sacramenti faciendam, instrumentalis tamen, sicut et in aliis sacramentis »[194]. Lorsqu'il prépare les fidèles à s'approcher de l'Eucharistie et les absout de leurs péchés, le pouvoir du prêtre est également d'ordre physique. A la place du Christ, il juge. Il ne fait pas seulement déclarer que les péchés sont remis : « Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata, A. S »[195].

Le sacrement de l'Ordre se compose de sept ordres différents dont le plus élevé est le sacerdoce. Chaque ordre — mineur ou majeur — est sacré et distinct. Chacun imprime un caractère[196]. Il n'y a cependant qu'un seul sacrement de l'Ordre dans lequel les sept ordres sont unis « ad modum unius ». Jean de Saint-Thomas explique que seul le caractère sacerdotal est parfait « quoad id quod dicit de charactere sex inferiorum ordinum

usque ad diaconatum, dicimus quod characteres illi sunt imperfecti in ratione characteris, et non habent statum potentiæ activæ, sed solum dant potestatem ad ministrandum ex officio sacerdoti ; et ita sunt quasi in via ad habendum characterem sacerdotalem, qui proprie activa respectu sacramentorum » [197].

Le caractère sacerdotal donne au prêtre pouvoir direct sur le corps véritable du Christ. De son pouvoir direct sur le corps véritable du Christ résulte pour le prêtre le pouvoir de sanctifier les fidèles par les autres sacrements. « La grâce sacramentelle, écrit saint Thomas, descend de la Tête sur le Corps mystique. C'est pourquoi toute opération sacramentelle sur le Corps mystique, par laquelle est communiquée la grâce, dépend de l'opération sacramentelle sur le Corps du Seigneur » [198]. Comme on l'a déjà dit, les sacrements conduisent à l'Eucharistie qui est leur fin. Aussi, le pouvoir sacerdotal est-il un pouvoir de médiation, de sanctification.

Le pouvoir du prêtre sur le Corps mystique est un pouvoir subordonné à celui de l'Evêque. Celui-ci a seul, en propre, le pouvoir de gouverner le Corps mystique du Christ. Toutes les fois que l'administration des sacrements requiert, non pas seulement un pouvoir de sanctification, mais un pouvoir de régence, l'intervention de l'évêque est requise pour la validité même de l'acte à poser. La raison de l'intervention nécessaire de l'évêque en pareil cas vient de la nature même des sacrements qui sont, d'une part moyens de sanctifica-

tion, et, d'autre part actes cultuels. Par exemple, le sacrement de pénitence requiert et le pouvoir de sanctification et le pouvoir de régence. Quand il absout un pénitent, le prêtre juge ce pénitent, dont les actes constituent la matière du sacrement. Or, « le pouvoir judiciaire est une conséquence de la dignité royale », dit saint Thomas [199]. Ailleurs, le saint Docteur écrit : « Tout pouvoir spirituel est donné avec une consécration. C'est pourquoi le pouvoir des clefs est donné avec le sacrement de l'Ordre. Mais l'exercice de ce pouvoir requiert une matière appropriée qui est le peuple chrétien soumis par le moyen de la juridiction. Aussi, avant la juridiction, le prêtre a-t-il le pouvoir des clefs, mais non la faculté d'exercer ce pouvoir » [200]. Le sacrement de mariage se réfère également au pouvoir de régence. Deux baptisés, du fait même de leur caractère, sont aptes à devenir ministres du sacrement de mariage. Seulement, le mariage est d'un tel intérêt pour la communauté chrétienne que des conditions précises sont imposées, pour la validité du contrat, par le chef autorisé du culte chrétien. Il en va de même pour le sacrement de confirmation et le sacrement de l'ordre. Comme ces deux sacrements députent à des fonctions spéciales, seul le chef hiérarchique du culte peut les administrer. « Par l'Ordre et la Confirmation, écrit saint Thomas, les fidèles sont députés à des offices spéciaux. Une telle députation appartient en propre au chef. C'est pourquoi la collation de ces sacrements relève de l'évêque seul qui remplit dans l'Eglise une charge de Prince » [201].

Chef du culte chrétien, l'évêque ne reçoit pas, par la consécration épiscopale, un caractère nouveau. Il est revêtu d'un pouvoir nouveau, d'une dignité nouvelle qui l'ordonne directement à la régence du Corps mystique. Il est consacré Chef du Corps mystique. « Par sa promotion à l'épiscopat, l'évêque reçoit un pouvoir qui demeure perpétuellement en lui. Mais on ne peut dire que ce soit un caractère. Car, par le caractère épiscopal, l'homme n'est pas directement ordonné à Dieu, mais au Corps mystique du Christ. Ce pouvoir est indélébile comme le caractère et il est donné par le moyen d'une consécration »[202]. Par sa consécration épiscopale, l'évêque participe à la royauté du Christ. C'est pourquoi il peut exercer des pouvoirs de Chef : conférer la Confirmation et l'Ordre. Il pourra toujours administrer validement ces sacrements. Sur le corps véritable du Christ, l'évêque n'a pas plus de pouvoir que le prêtre, bien qu'il possède le droit exclusif de consacrer les objets qui ont rapport à la liturgie eucharistique : calices, autels, églises. En lui, le sacrement de l'Ordre atteint sa plénitude. Aussi, l'épiscopat est-il un ordre distinct. Non au sens sacramentel, mais au sens de dignité, de degré hiérarchique. « Si le pouvoir épiscopal ne dépasse pas le pouvoir sacerdotal en ce qui regarde la consécration du corps du Christ, écrit saint Thomas, en retour il lui est supérieur dans les choses qui ont rapport aux fidèles. Car, le pouvoir sacerdotal lui-même dérive du pouvoir épiscopal. Tous les actes importants qu'il faut accomplir sur

le peuple sont réservés aux évêques. C'est encore par leur autorité que les prêtres peuvent remplir les fonctions qui leur sont confiées ; voilà pourquoi les prêtres, dans ces fonctions, se servent d'objets consacrés par l'évêque, tels le calice, l'autel, les palles dont ils se servent dans la consécration de l'Eucharistie »[203].

Puisque, par sa consécration épiscopale, l'évêque est le Chef hiérarchique du culte et qu'il est directement ordonné à régir le Corps mystique du Christ, comment expliquer que, par délégation du Souverain Pontife, un prêtre puisse administrer les ordres mineurs et la confirmation ? Saint Thomas explique que le « Pape, qui a la plénitude du pouvoir pontifical, peut confier à quelqu'un qui n'est pas évêque ce qui a rapport à la dignité épiscopale, pourvu cependant que cela ne soit pas en relation immédiate avec le corps véritable du Christ. C'est pourquoi, en vertu de sa délégation, un simple prêtre peut conférer les ordres mineurs et confirmer. Quelqu'un qui n'est pas prêtre ne le pourrait pas. Pas davantage le prêtre peut conférer les ordres majeurs qui ont une relation immédiate avec le corps du Christ. Car le Pape n'a pas sur la consécration eucharistique un pouvoir plus étendu que le simple prêtre »[204]. C'est à cause de sa juridiction sur l'Eglise universelle que le Souverain Pontife peut suppléer à un pouvoir hiérarchique par la délégation ordinaire ou extraordinaire. La consécration épiscopale confère donc à l'évêque un pouvoir hiérarchique, une dignité royale : la plénitude du pou-

voir de juridiction effective qui vient du Souverain Pontife. La consécration épiscopale constitue l'évêque Chef du culte chrétien et lui donne l'aptitude radicale à enseigner et gouverner son peuple. Le pouvoir d'Ordre vient d'une consécration ; le pouvoir de juridiction vient de l'Autorité suprême. Le pouvoir de juridiction n'est pas en dépendance essentielle du pouvoir d'Ordre. L'évêque-élu a déjà le pouvoir de juridiction qui lui vient de l'Autorité suprême. Par ailleurs, l'évêque-consacré peut perdre toute juridiction.

L'analyse du caractère sacerdotal nous amène à considérer l'acte sacerdotal par excellence : le Sacrifice de la Messe. L'Eucharistie est un véritable sacrifice. C'est l'enseignement de saint Paul : « J'ai appris du Seigneur, et je vous ai enseigné que le Seigneur Jésus, la nuit qu'Il fut livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit en disant : « Ceci est mon corps, livré pour vous. Faites cela en mémoire de moi ». De même après le souper... Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'Il vienne » [205]. Voici le bel exposé du Concile de Trente: « Jésus-Christ, notre Dieu et notre Seigneur, bien qu'Il dût s'offrir une fois Lui-même à Dieu son Père en mourant sur l'autel de la croix pour y opérer la Rédemption universelle ; néanmoins, parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort, et pour laisser à l'Eglise, son Epouse bien-aimée, un sacrifice visible tel que la nature des hommes le requiert, par lequel le sacrifice san-

glant, qui devait s'accomplir une fois sur la croix, fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés que nous commettons tous les jours ; dans la dernière Cène, la nuit même où Il était livré, se déclarant établi pour l'éternité prêtre selon l'ordre de Melchisédech, Il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, et, sous les symboles de ces mêmes objets, les donna à prendre à ses Apôtres qu'Il établissait alors prêtres du Nouveau-Testament ; et par ces paroles : « Faites cela en mémoire de moi », leur ordonna à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce de les offrir ; ainsi que l'Eglise l'a toujours entendu et enseigné. Car, après avoir célébré l'ancienne Pâque que l'assemblée des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Egypte, Il s'institue Lui-même la Pâque Nouvelle qui devait être immolée sous des signes visibles par la main des prêtres au nom de l'Eglise, afin de rappeler son passage de ce monde à son Père, quand Il nous racheta par l'effusion de son sang... Dans ce divin Sacrifice qui s'accomplit à la messe se trouve contenu, et immolé de façon non sanglante, ce même Christ qui s'est offert une fois de façon sanglante sur la Croix... C'est, en effet, une seule et même hostie, un même prêtre qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres, après s'être offert Lui-même jadis sur la croix, la manière d'offrir seule étant différente » [206].

Saint Thomas n'a pas traité séparément

l'Eucharistie-sacrifice et l'Eucharistie-sacrement. Il y a une telle connexion entre le sacrifice et le sacrement dans l'Eucharistie qu'il a traité du sacrifice tout en traitant du sacrement. Pour nous relier au sacrifice de la Croix, le Christ a institué le sacrement de l'Eucharistie [207]. C'est par des rites sensibles que nous participons aux fruits de la Passion. Le culte chrétien évolue dans l'ordre sacramentel, c'est-à-dire dans l'ordre de signes bien particuliers qui produisent ce qu'ils signifient. Notre religion est visible, extérieure. Mais elle est le signe ou le sacrement de notre religion invisible, intérieure. Voilà ce qu'il faut constamment se rappeler pour bien comprendre comment l'Eucharistie est un véritable sacrifice. « Ce sacrement, écrit saint Thomas, est commémoratif de la Passion du Seigneur qui fut un véritable sacrifice, et sous ce rapport on lui donne le nom de sacrifice » [208]. Ailleurs, il écrit : « Ce sacrement a ceci de particulier sur les autres qu'il est un sacrifice » [209].

Comment l'Eucharistie est-elle reliée à la Passion ? « Ce sacrement, dit saint Thomas, a une triple signification : l'une par rapport au passé, car il est commémoratif de la Passion du Seigneur qui fut un véritable sacrifice ; l'une par rapport au présent, c'est-à-dire à l'unité de l'Eglise, en laquelle ce sacrement rassemble les hommes : de là son nom de communion ou synaxe... ; une troisième signification qui a rapport au futur, car ce sacrement est préfiguratif de la jouissance de Dieu que nous aurons dans la Patrie : aussi lui

donne-t-on le nom de viatique, puisqu'il nous ouvre la voie vers la vie éternelle » [210]. L'Eucharistie signifie la Passion du Christ et contient le Christ dans sa Passion : « l'Eucharistie est le sacrement parfait de la Passion du Seigneur parce qu'elle contient le Christ Lui-même en sa Passion » [211]. C'est sacramentellement que l'Eucharistie contient le Christ en sa Passion — elle signifie effectivement la séparation du corps et du sang du Christ qui s'est opérée au Calvaire dans la réalité. « Celle-ci (l'Eucharistie) a valeur de représentation de la Passion du Christ, en laquelle le sang fut séparé du corps. C'est pourquoi dans la formule de consécration du sang il est fait mention de son effusion » [212].

Le sacrifice de la messe n'est pas que figuratif, il est également productif de la chose signifiée. L'Eucharistie n'est pas que « sacramentum ». Elle est aussi « res et sacramentum » ; le signe et la chose signifiée. Dans l'Eucharistie, ce « res et sacramentum » c'est le corps et le sang du Christ contenus sous les espèces. Or, après la consécration, le corps et le sang du Christ sont en quelque sorte séparés et reproduisent mystérieusement le drame du Calvaire. La transubstantiation est la conversion totale — matière et forme — du pain et du vin au corps et au sang du Christ. « Dans l'Eucharistie, écrit le Père Héris, la substance du pain offre seulement à Dieu sa puissance obédientielle qui la met en capacité de conversion totale à tout ce qui est être et dépendant comme tel du Créateur de toutes choses » [213].

C'est à la manière d'une substance que le corps du Christ est présent sous les espèces du pain. De même, le sang sous les espèces du vin. Par concomitance cependant le corps et le sang du Christ existent sous une seule et même espèce. « Ce fut toujours la foi de l'Eglise, affirme le Concile de Trente, qu'aussitôt après la consécration, le vrai corps de Notre-Seigneur et son vrai sang existent sous l'espèce du pain et du vin, ainsi que son âme et sa divinité ; mais le corps, sous l'espèce du pain, et le sang, sous l'espèce du vin, s'y trouvent en vertu des paroles ; au contraire, le corps sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, ainsi que l'âme, ne s'y trouvent qu'en vertu de cette connexion naturelle et de cette concomitance qui font que les parties du Christ-Seigneur, désormais ressuscité et immortel, sont unies entre elles » [214].

Le Christ est présent sacramentellement sous les espèces consacrées. Par la consécration également, il est modifié, séparé : sous les espèces du pain par le moyen de son corps, sous les espèces du vin par le moyen de son sang. Ce n'est pas l'être naturel du Christ qui est ainsi modifié, mais seul son être sacramentel. « L'être que le Christ possède en soi, écrit saint Thomas, n'est pas le même que celui qu'il possède dans le sacrement ; car, par cela même que nous disons qu'il est dans le sacrement, nous signifions une certaine relation que le Christ soutient avec lui » [215]. Par la consécration, la Passion du Christ est représentée et reproduite dans l'ordre sacramentel,

tandis que sur le Calvaire la séparation du corps et du sang atteignait l'être naturel du Christ. Le sacrifice de la messe est le sacrifice de la croix selon le mode sacramentel. Au Calvaire et à l'autel : même Prêtre, même Victime. Seul le mode a changé. « Ce sacrement, écrit saint Thomas, est directement représentatif de la Passion du Seigneur, en laquelle le Christ, comme prêtre et hostie, s'est offert à Dieu sur l'autel de la croix. Or, l'hostie que le prêtre offre est réellement la même que celle que le Christ a offerte, puisqu'elle contient réellement le Christ. Quant au ministre qui offre, il n'est pas réellement le même ; il faut donc qu'il soit le même représentativement. C'est pourquoi le prêtre, consacrant en la personne du Christ, prononce les paroles de la consécration sous forme narrative au nom du Christ afin que l'on ne croie pas que l'hostie est différente »[216]. Le Concile de Trente affirme : « C'est, en effet, une seule et même hostie, un même prêtre qui s'offre maintenant par le ministère des prêtres, après s'être offert lui-même jadis sur la croix, la manière d'offrir seule étant différente »[217]. Le caractère sacramentel fait du prêtre le représentant véritable du Christ à l'autel. La Victime est la même qu'au Calvaire. Le prêtre renouvelle sacramentellement l'immolation du Christ. Par rapport à Dieu, cette immolation est une oblation. Le sacrifice de l'autel n'ajoute rien au sacrifice du Calvaire. Il le reproduit sacramentellement par des signes qui sont en même temps

des réalités. Aussi est-il l'acte cultuel central de la Religion Nouvelle.

Quelle consécration comporte le sacrifice de la messe ? Sur le Calvaire, le Christ fut agréé de Dieu et consacré effectivement Tête du Corps mystique. Le sacrifice eucharistique relie les membres à leur Tête. C'est par le sacrifice — celui de la Croix et celui de l'autel — que la Tête et les membres ne font qu'un. Par la messe, le « Christ total » s'offre à Dieu et est agréé de lui. Le sacrifice de la messe distribue aux membres les richesses du sacrifice de la croix. « Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement un sacrifice de louange et d'actions de grâces, ou une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, mais non un sacrifice propitiatoire, ou qu'il n'est utile qu'à celui qui communie, et qu'on ne doit pas l'offrir pour les vivants et les morts, pour les péchés, les peines, les satisfactions et autres nécessités, qu'il soit anathème »[218]. La grâce sanctifiante est distribuée aux âmes par le moyen des sacrements, instruments de la Passion du Christ. Le sacrifice de la messe est donc véritablement le sacrifice de l'Eglise. C'est toute la communauté de ceux qui appartiennent au Christ par le caractère sacramentel qui, par le prêtre, offre à Dieu. « Vous êtes une race choisie, disait saint Pierre, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis pour que vous annonciez les perfections de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière »[219].

Le sacrifice de la messe a un caractère vrai-

ment social. Ce caractère social est manifesté par le symbolisme des espèces du pain et du vin. « Les Saints Pères, écrit Bossuet, ont remarqué, dans le pain et dans le vin, un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit ; ce qui a fait dire à saint Augustin que toute la cité rachetée était le sacrifice éternel de la Trinité Sainte... » [220]. La Tradition chrétienne voit dans le mélange du vin et de l'eau du calice le symbole de l'union de la Tête et des membres. « Le Christ nous portait tous, écrit saint Cyprien, lui qui portait nos péchés ; aussi voyons-nous figuré dans l'eau le peuple, et dans le vin le sang du Christ, et la foule des croyants se lie et se joint à Celui en qui elle a cru. Cette union, ce mélange de l'eau et du vin s'opère de telle sorte dans le calice du Seigneur que les deux liquides ne se peuvent plus séparer » [221]. La liturgie de la messe atteste également le caractère social du sacrifice de l'autel. Au début de la messe, la confession générale unit dans un même repentir le prêtre et les fidèles. Cette prière, qui est un sacramental, se termine par l'absolution que donne le prêtre des fautes vénielles. Tout au long du sacrifice, le prêtre se tourne vers les fidèles et leur adresse le salut liturgique : « Dominus vobiscum ». Il rappelle expressément aux fidèles que ce sacrifice est leur sacrifice et le sien : « Meum ac vestrum sacrificium ». Par des prières appropriées,

le prêtre invite l'Eglise souffrante et l'Eglise triomphante à s'unir au sacrifice qui se célèbre. Sont invités également à participer au sacrifice : les anges, les patriarches, les martyrs... etc. Bref, c'est le Corps mystique tout entier qui s'offre en union avec la Tête. La messe est vraiment le Sacrifice de l'Eglise

Dans son effort pour supprimer la hiérarchie catholique, la Réforme a prétendu que « tous les chrétiens, sans distinction, sont prêtres du Nouveau-Testament et qu'ils jouissent tous d'un pouvoir spirituel égal » [222]. C'était identifier le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce hiérarchique. Le Concile de Trente condamne cette erreur et affirme que chacun des trois caractères imprime dans l'âme un caractère distinct [223]. Le sacerdoce des fidèles existe. Il ne faut cependant pas l'identifier avec le sacerdoce du prêtre. La distinction entre l'un et l'autre vient de la notion même du caractère sacramentel : participation au sacerdoce du Christ. Le sacerdoce des fidèles reste subordonné au sacerdoce du prêtre qui seul consacre et offre l'Hostie au nom de la communauté. Le caractère baptismal ni le caractère chrismal n'autorisent le fidèle soit à consacrer soit à offrir le sacrifice au nom de la communauté. D'où la distinction fondamentale entre le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce du prêtre [224]. A la messe, le prêtre agit en dépendance du Christ et le fidèle en dépendance du prêtre. Le prêtre et le fidèle participent réellement au sacerdoce du Christ : le prêtre parfaitement, le fidèle imparfaitement. Pie

XI précisait le rôle du fidèle : « Le devoir de la réparation s'impose... parce que tous les fidèles sont prêtres en Jésus-Christ et avec Lui, donc aussi hosties comme Lui ; et le sacrifice de la messe qui continue et applique le sacrifice du Calvaire doit être leur sacrifice, non seulement en ce sens qu'ils en profitent et qu'ils l'offrent, mais aussi en ce sens qu'ils y sont eux-mêmes victimes et matière d'oblation » [225].

La causalité physique qu'exerce le Christ-Tête dans l'Eglise est double : influx intérieur et influx extérieur. On vient d'étudier l'influx intérieur. L'Humanité du Christ, instrument conjoint de la divinité, transmet la grâce immédiatement par elle-même et médiatement par les sacrements et les ministres, instruments séparés. Il nous faut maintenant considérer l'influx extérieur du Christ-Tête ou sa régence dans l'Eglise en matière d'enseignement et de gouvernement.

B — INFLUX EXTÉRIEUR DU CHRIST

Le Christ est la Tête du Corps mystique en vitalisant ses membres par la grâce : c'est là son rôle de Prêtre. Il est aussi la Tête du Corps mystique en dirigeant ses membres à leur fin : c'est là son rôle de Roi. « La Tête exerce son influence sur les membres, dit saint Thomas, d'une double manière : tout d'abord par mode d'influx intérieur, en communiquant par sa vertu le mouvement et la sensibilité aux autres membres ; puis par manière de gouvernement extérieur : c'est en effet par la vue et les autres sens qui ont leur siège dans la tête que l'homme se dirige dans son activité extérieure »[226]. La mission essentielle du Christ est de sanctifier les hommes. Aussi sa royauté est-elle ordonnée à son sacerdoce.

L'œuvre du Christ devait se poursuivre à travers les siècles. Afin de continuer sa mission sacerdotale, le Christ a transmis aux prêtres le pouvoir d'offrir le saint sacrifice et d'administrer les sacrements. Afin de continuer de gouverner les âmes, le Christ a légué à la Hiérarchie ecclésiastique ses prérogatives royales. Le Christ n'a pas abdiqué. Il reste la Tête de son Corps mystique. « Toutefois, écrit S. S. Pie XII, il ne faut pas comprendre cette noble appellation comme si le lien ineffable par lequel le Fils de Dieu a pris une nature humaine concrète, s'étendait à l'Eglise entière, mais bien en ce sens que notre Sau-

veur communique à son Eglise des biens qui lui sont tout à fait propres, pour qu'elle reproduise dans tout son mode de vivre, aussi bien visible que caché, avec toute sa perfection possible l'image du Christ. En effet, en vertu de cette mission « *juridique* », par laquelle le divin Rédempteur envoya les Apôtres dans le monde comme Lui-même avait été envoyé par son Père [227], c'est Lui qui par l'Eglise baptise, enseigne, gouverne, lie, délie, offre, sacrifie ».

« Puisque le Christ occupe une place si éminente, Il est à bon droit le seul à conduire l'Eglise et à la gouverner, et pour cette raison encore on doit Le comparer à la tête. De même que la tête, en effet, — pour nous servir des paroles de saint Ambroise — est le « *sommet royal* » du corps [228] et que tous les membres, à qui elle préside pour pourvoir à leurs besoins [229], sont naturellement dirigés par elle, douée à cette fin de qualités supérieures, ainsi le divin Rédempteur tient en main le timon de toute la Société Chrétienne et en dirige le gouvernail. Et puisque régir la communauté des hommes n'est autre chose que les conduire à leur fin propre [230] par une providence efficace, par des secours convenables et des moyens adaptés, il est facile de constater que notre Sauveur, archétype et modèle des bons Pasteurs [231], s'acquitte à merveille de toutes ces fonctions ».

« En personne d'abord, quand Il était sur la terre, par ses lois, ses conseils, ses avis, Il nous donna son enseignement en paroles qui ne passe-

ront jamais et qui seront pour les hommes de tous les temps esprit et vie [232]. En outre Il a communiqué aux Apôtres et à leurs successeurs un triple pouvoir : celui d'enseigner, celui de gouverner et celui de mener les hommes à la sainteté ; ces pouvoirs, précisés par des préceptes, des droits et des devoirs particuliers, constituent la loi fondamentale de toute l'Eglise » [233].

Le Christ a légué à la Hiérarchie ecclésiastique le pouvoir de gouverner les âmes. Et ce pouvoir participé n'est pas ministériel ou instrumental à la façon du pouvoir sacerdotal. La régence qu'exerce la Hiérarchie sur les âmes appartient en propre à la Hiérarchie, bien qu'elle vienne du Christ-Roi. Le Christ gouverne à titre d'autorité suprême ; la Hiérarchie à titre d'autorité subordonnée. « Or l'influx intérieur de la grâce ne nous vient que du Christ seul, dont l'humanité, du fait de son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Eglise par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ... Le Christ est Tête de l'Eglise par sa propre puissance et sa propre autorité, tandis que les autres ne sont têtes que parce qu'ils tiennent la place du Christ » [234].

I — AUTORITÉ SUPRÊME : LE CHRIST

Régir n'est rien d'autre que de conduire les hommes à leur fin propre [235]. Comme Docteur de la foi, le Christ nous apprend ce qu'il faut savoir de la vie éternelle ; comme Roi, Il fait les lois

et les préceptes qui nous y conduisent. Chez le Christ, l'enseignement et le gouvernement relèvent donc l'un et l'autre de sa régence.

I — Le Christ Docteur

Relativement à l'enseignement du Christ, S. S. Pie XII écrit : « Le Christ donne la lumière à toute son Eglise : des passages presque innombrables des Saintes Ecritures et des saints Pères le prouvent. « *Personne n'a jamais vu Dieu ; c'est le Fils Unique, qui est dans le sein du Père, Lui-même qui nous L'a fait connaître* » [236]. Venant de la part de Dieu, en qualité de maître [237], pour rendre témoignage à la vérité [238], Il fit briller sa lumière sur la primitive Eglise constituée par les Apôtres au point que le Prince des Apôtres s'écria :« *Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle* » [239] ; du haut du Ciel Il assista si bien les Evangélistes que ceux-ci écrivirent comme des membres du Christ ce qu'ils avaient appris pour ainsi dire sous la dictée du Chef [240]. Et aujourd'hui encore pour nous qui demeurons dans l'exil de cette terre, Il est l'auteur de la foi, comme Il en sera le consommateur dans la patrie [241]. C'est Lui qui infuse dans les fidèles la lumière de la foi ; Lui qui enrichit divinement des dons surnaturels de science, d'intelligence et de sagesse ses Pasteurs et ses Docteurs, en premier lieu son Vicaire sur la terre, afin qu'ils conservent fidèlement le trésor de la foi, qu'ils le défendent énergiquement, qu'ils l'expliquent et le soutiennent avec piété et diligence ; Lui enfin

qui, bien qu'invisible, préside aux Conciles de l'Eglise et les guide par sa lumière »[242].

« Dans l'accomplissement de sa mission de prédicateur, Il choisissait ses Apôtres, les envoyant comme Lui-même avait été envoyé par le Père[243], comme docteurs, guides, agents de sainteté dans l'assemblée des fidèles ; Il désignait leur Chef et son Vicaire sur la terre[244] ; Il leur dévoilait tout ce qu'Il avait entendu de son Père[245] ; Il indiquait aussi le Baptême[246] comme moyen pour les futurs croyants d'être insérés dans le Corps de l'Eglise. Et quand Il fut parvenu au soir de sa vie, Il célébra la dernière Cène, durant laquelle Il institua l'Eucharistie, à la fois admirable sacrifice et admirable sacrement »[247].

Le Christ est le premier et le principal Maître de la doctrine chrétienne[248]. Aussi a-t-Il possédé excellemment tous les charismes, grâces « gratis datæ » ordonnées à la manifestation de la vérité. Les anges ni les hommes ne l'ont instruit. On lit dans Isaïe : « Voici le témoin que j'ai établi auprès des peuples, le Chef et le Docteur que j'ai donné aux nations »[249]. De lui découle toute vérité. « Dans un genre donné, écrit saint Thomas, le premier moteur n'est pas mû de ce mouvement spécial qu'il lui revient de communiquer... Or, le Christ a été constitué Tête de l'Eglise, mieux encore de tous les hommes, comme nous l'avons dit[250], si bien que tous reçoivent de Lui non seulement la grâce, mais aussi la doctrine de vérité »[251]. Ce n'est pas pour apprendre qu'Il interrogeait les hommes, mais pour enseigner. « Tous ceux qui

l'entendaient étaient ravis de son intelligence et de ses réponses », dit saint Luc [252].

Peut-être serait-on porté à croire que le Christ, du point de vue de sa science expérimentale, dépendait de l'enseignement humain. Il n'en est rien. Sa science expérimentale s'alimentait aux choses sensibles elles-mêmes [253]. Le Christ n'a pas davantage reçu des anges ses espèces infuses. C'est de Dieu Lui-même qu'Il les a reçues immédiatement. Et lorsque dans le désert l'ange vient réconforter le Christ [254], il ne le fait pas par mode d'enseignement, mais pour manifester les propriétés de la nature humaine [255].

Le Christ est la lumière des nations : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour rétablir les tribus d'Israël et pour ramener les préservés de Jacob. Je t'ai établi lumière des nations pour que mon salut parvienne aux extrémités de la terre » [256]. Même si le Christ a limité son enseignement à la Palestine, Il fut quand même la lumière et le salut des payens par les disciples qu'il envoya prêcher à travers le monde [257]. « Tout ce qui vient de Dieu obéit à l'ordre », dit saint Paul [258]. Or, l'ordre exigeait que l'enseignement du Christ fût d'abord proposé aux Juifs qui étaient plus proches de Dieu par leur foi et leur culte monothéistes, et transmis ensuite par leur intermédiaire aux payens. Ainsi, dans la hiérarchie céleste, les illuminations spirituelles parviennent aux anges inférieurs par les anges supérieurs [259].

Si le Christ a parlé en paraboles c'est que le peuple n'était pas capable ou n'était pas digne de

comprendre certaines vérités. Il valait mieux pour lui entendre l'énoncé d'une doctrine, même enveloppée dans les paraboles, que d'en être totalement privée. Du reste, quand le temps fût venu, le Christ a expliqué aux Apôtres le sens profond des paraboles.

Le Christ n'a pas livré son enseignement par écrit. A cela, saint Thomas donne trois raisons [260]. Premièrement. Le plus éminent des Docteurs — le Christ — devait utiliser le mode le plus relevé d'enseignement qui est d'imprimer la doctrine dans les cœurs de ses auditeurs. Deuxièmement. A cause même de son excellence, la doctrine du Christ ne pouvait être contenue dans un écrit. Si le Christ avait consigné sa doctrine par écrit, ajoute le saint Docteur, les hommes auraient pensé que son enseignement ne recèle rien de plus profond que n'en contient la formule écrite. Troisièmement. Il convenait que le Christ instruisît immédiatement et directement ses disciples pour que ceux-ci puissent communiquer sa doctrine par la parole et la plume. En un certain sens, on peut dire que le Christ a écrit sa doctrine. « Par rapport à tous ses disciples, dit saint Augustin, le Christ peut être considéré comme la Tête vis-à-vis les membres de son Corps. Lors donc que ses disciples ont écrit, montré et déclaré, on ne doit pas dire que ce n'est pas par Lui-même qu'Il l'a écrit, puisque ses membres n'ont consigné que ce qu'ils n'ont connu que sous la dictée de la Tête. C'est Lui, en effet, qui leur a commandé comme à ses

mains d'écrire tout ce qu'Il a voulu que nous lisions soit de ses actions soit de ses paroles » [261].

Le Christ est le Docteur parfait de la Loi-Nouvelle. « C'est le Fils Unique, qui est dans le sein du Père, Lui-même qui nous l'a fait connaître », écrit saint Jean [262]. Il est le Docteur parfait de la Loi-Nouvelle à cause de sa similitude naturelle avec Dieu, de son excellence et de sa parfaite consubstantialité avec le Père. Nul mieux que le Fils naturel de Dieu peut connaître Dieu [263]. « Toutes choses m'ont été données par mon Père, dit-Il Lui-même, personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père ; et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils » [264]. Dans l'Ancien-Testament, on ne connaissait que l'unité de nature en Dieu. Le Christ a fait connaître la Trinité des Personnes divines et beaucoup d'autres vérités inconnues jusque là des hommes. Il a complété l'œuvre doctrinale des Prophètes. « Après avoir, écrit saint Paul, à plusieurs reprises et de diverses manières, parlé autrefois à nos Pères par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'Il a établi héritier de toutes choses, et par lequel Il a aussi créé le monde » [265]. La doctrine du Fils Unique dépasse donc celle de tout autre en dignité, en autorité, en utilité.

Commentant le Prologue de saint Jean, saint Thomas explique comment le Christ est « plein de vérité » [266]. Première raison. Le Christ est la vérité divine elle-même. Les hommes, au contraire, ne possèdent que des vérités participées. D'où le mot de l'Apôtre : « En Lui sont cachés

tous les trésors de la sagesse et de la science » [267]. Deuxième raison : la perfection même de l'âme du Christ. A cause de sa dignité, son âme fut remplie de la vérité divine et humaine dès le premier instant de sa conception. Troisième raison. Le Christ a rempli les promesses faites au peuple juif et réalisé les figures de l'Ancienne-Loi [268]. Il était aussi rempli de vérité en ce sens, qu'en plus de parler en paraboles, Il a souvent dit la vérité ouvertement et sans ménagement.

Nicodème dit au Christ : « Maître, nous savons que vous êtes venu de la part de Dieu comme Docteur » [269]. Connaissant parfaitement la Loi, Nicodème reconnaissait dans le Christ l'accomplissement de cette parole du Prophète Joël : « Et vous, enfants de Sion, soyez dans l'allégresse et réjouissez-vous en Yahweh, votre Dieu, car Il vous a donné le Docteur pour vous enseigner la justice » [270]. Du reste, le Christ confirme les paroles de Nicodème : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis » [271]. Ce qui faisait du Christ le Maître par excellence, c'est que son enseignement venait de Lui-même : « alii enim magistri docent tantum exterius, sed Christus etiam interius » [272].

Le Christ est véritablement le Maître de la doctrine chrétienne, le Docteur des nations, l'Auteur et le Consommateur de la foi. Il est aussi le Roi qui règne sur son Eglise et la gouverne effectivement.

II — Le Christ Roi

S. S. Pie XII écrit[273] : « Mais c'est directement aussi et par lui-même que notre divin Sauveur gouverne et dirige la Société qu'Il a fondée. Car c'est Lui qui règne sur les intelligences humaines, Lui qui infléchit et soumet à son gré les volontés même rebelles. « *Le cœur du roi est dans la main de Dieu ; Il l'incline à tout ce qu'il veut* »[274]. Par cette direction intérieure Il ne prend pas seulement soin Lui-même des individus, comme « *pasteur et évêque de nos âmes* »[275], mais Il pourvoit encore aux besoins de l'Eglise entière, soit en éclairant et en fortifiant ses chefs pour leur faire remplir fidèlement et avec fruit leurs fonctions respectives, soit — surtout dans les circonstances plus graves — en suscitant du sein de l'Eglise leur Mère des hommes et des femmes brillant de l'éclat de la sainteté, en vue de les proposer en exemple aux autres fidèles pour l'accroissement de son Corps mystique. Ajoutez que le Christ du haut du Ciel regarde toujours avec un amour spécial son Epouse immaculée qui peine ici-bas dans l'exil ; et quand Il la voit en danger, par lui-même, ou par ses anges[276], ou par Celle que nous invoquons comme le Secours des Chrétiens et par les autres patrons célestes, Il l'arrache aux flots de la tempête, et une fois le calme revenu sur la mer apaisée, Il la console par cette paix « *qui surpasse toute intelligence* »[277].

De la royauté, saint Thomas donne une idée précise dans le « De Regimine Principum »[278]. Ce

qui doit tendre à une fin par des voies indéterminées a besoin d'un principe directeur. « Un vaisseau, en effet, poussé par des vents contraires, dans des directions opposées, ne parviendrait pas au but fixé si l'art du timonier ne le maintenait dans la direction du port » [279]. Or, c'est par des voies indéterminées que l'homme se dirige vers sa fin. De plus, laissé à lui seul, il ne peut s'assurer les biens que procure la vie en commun. Ce n'est qu'en général qu'il connaît naturellement les biens qui sont nécessaires à sa vie. « Il peut ainsi, par sa raison, parvenir, au moyen des principes universels, à la connaissance des choses particulières nécessaires à sa vie. Mais il n'est pas possible qu'un homme seul atteigne par sa raison toutes les choses de cet ordre. Il est donc nécessaire que les hommes vivent en nombre pour s'entr'aider... » Puisqu'il est de la nature de l'homme de vivre en société, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes quelqu'un qui prenne soin du bien de la multitude. « Ainsi, dit saint Thomas, le corps de l'homme, comme de n'importe quel animal, se désagrégerait s'il n'y avait dans ce corps une certaine force directrice commune, ordonnée au bien de tous les membres... Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, car il n'y a pas identité entre l'intérêt propre et l'intérêt commun. Les intérêts propres divisent, tandis que l'intérêt commun unit » [280]. Le Chef unique qui recherche le bien commun du peuple et non son avantage personnel mérite le nom de Roi. Saint Thomas conclut le premier chapitre : « C'est pourquoi celui qui gou-

verne la société parfaite, qu'elle soit cité ou province, est appelé par excellence Roi. Celui qui gouverne une maison ne s'appelle pas roi, mais père de famille. Il a pourtant quelque ressemblance avec un roi, et c'est pourquoi les rois sont parfois appelés pères de leurs peuples ». Le roi est donc la personnification du bien commun de la société qu'il gouverne. Par son intelligence, il conçoit la fin à poursuivre ; par sa volonté, il impose les moyens de réaliser cette fin. Saint Thomas en conclut que le gouvernement par un seul est plus conforme à la nature des choses : « En outre, les choses naturelles sont les mieux disposées ; car en chaque chose la nature réalise l'œuvre la meilleure. Or, communément, le gouvernement naturel est celui d'un seul. Ainsi, dans les parties du corps, il n'y en a qu'une qui meuve toutes les autres, c'est le cœur. Pareillement, il n'y a qu'une seule force pour exercer le commandement sur les parties de l'âme, c'est la raison. Les abeilles n'ont qu'une seule reine et tout l'univers n'a qu'un seul Dieu, Créateur et Gouverneur de toutes choses » [281].

Voici comment saint Thomas en arrive à montrer que le Christ est vraiment Roi. « La fin dernière de la société n'est donc pas de vivre selon la vertu, mais d'atteindre par la pratique de la vertu la jouissance de Dieu » [282]. Or comme l'homme ne peut atteindre sa fin dernière par ses propres forces, mais par la puissance divine, il n'appartient pas au gouvernement humain mais divin de le conduire à sa fin dernière. « Un tel gouver-

nement relève de ce Roi qui n'est pas seulement Homme, mais aussi Dieu, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ lequel, en faisant des hommes les fils de Dieu, les a introduits dans la gloire céleste » [283]. Aussi le fait de la royauté du Christ est-il affirmé en maints endroits de l'Ecriture [284].

L'Encyclique « Quas Primas » de S. S. Pie XI [285] précise la doctrine de l'Eglise sur la royauté du Christ. C'est non seulement comme Dieu mais aussi comme Homme que le Christ est Roi, au sens propre du mot. C'est comme Homme qu'Il a reçu du Père « la puissance, l'honneur et la royauté » [286]. « Il en résulte que les anges et les hommes ne doivent pas seulement adorer le Christ comme Dieu, mais aussi obéir et être soumis à l'autorité qu'il possède comme Homme ; car, au seul titre de l'union hypostatique, le Christ a pouvoir sur toutes les créatures » [287]. Le Christ règne sur les hommes par droit de nature et par droit de conquête. « Vous n'avez pas été rachetés avec de l'or ou de l'argent corruptibles..., mais par le sang précieux du Christ, le sang d'un agneau sans tache et sans défaut » [288]. Son autorité est universelle. Il est Législateur, Juge et Chef. Son empire s'étend à tous les hommes baptisés et non-baptisés, aux familles, aux sociétés, aux Etats. Pour mieux comprendre la royauté du Christ, il importe de distinguer la royauté spirituelle du Christ, qui s'exerce dans l'ordre de la grâce, de la royauté temporelle du Christ, qui s'exerce dans l'ordre de la nature.

Formellement Roi spirituel par la grâce d'u-

nion, le Christ exerce ses prérogatives royales dans l'ordre de la grâce par sa grâce capitale qui, du fait de son éminence, « rejaillit sur les autres » [289]. Saint Thomas nous a montré que le Chef est la personnification vivante du bien commun de la société qu'il gouverne. La fin du groupe, il doit la vivre déjà par ses facultés. Or, la fin commune des membres du Christ c'est la grâce consommée ou la gloire que procurera la vision béatifique. La vision béatifique, le Christ l'a possédée dès le premier instant de sa conception. La grâce d'union créait une exigence à la vision béatifique, puisque ce devait être de la manière la plus éminente que les facultés du Christ seraient unies au Verbe.

Instrument conjoint du Verbe, le Christ est un Roi spirituel qui jouit d'une autonomie parfaite. Il organise son royaume en toute liberté. Il distribue sa grâce à qui Il veut et de la façon qu'Il veut. Par sa vision béatifique, Il connaît les mystères de la prédestination. Connaissant les desseins de Dieu sur le monde, Il organise son œuvre rédemptrice en toute liberté et autorité. Agissant de la sorte, Il ne fait pas œuvre de Prêtre, mais œuvre de Roi. Lorsque le Christ mérite la grâce ou la distribue à titre d'instrument, Il fait fonction de Médiateur. Lorsqu'Il organise son royaume, ordonne en vue de l'œuvre de la sanctification des âmes, Il fait fonction de Chef ou de Roi. Il propose la fin à obtenir et donne les moyens efficaces de l'obtenir. Chez le Christ, cet acte se distingue de l'exhortation morale qui est une

préparation à la grâce. Ainsi le Sermon sur la Montagne relève bien plus de l'exhortation morale que du commandement.

Comme Roi spirituel, il Lui revient de juger, de récompenser, de punir. Au même titre, il Lui revient de conquérir toujours davantage son royaume, de défendre ses membres contre les ennemis de la grâce. Sa royauté est militante et conquérante. C'est véritablement sur la royauté spirituelle du Christ que repose l'Action Catholique. A la fin des temps, le Christ remettra son royaume à son Père. « Il faut qu'Il règne, dit saint Paul, jusqu'à ce qu'Il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds » [290].

Le Christ possède également la royauté temporelle. « D'autre part, écrit S. S. Pie XI [291], ce serait une erreur grossière de refuser au Christ-Homme la souveraineté sur les choses temporelles, quelles qu'elles soient ; Il tient du Père sur les créatures un droit absolu, lui permettant de disposer de toutes choses à son gré. Néanmoins, tant qu'Il vécut sur la terre, Il s'est totalement abstenu d'exercer cette domination terrestre, Il a dédaigné la possession et l'administration des choses humaines, abandonnant ce soin à leurs possesseurs. Ce qu'Il a fait alors, Il le continue aujourd'hui. Pensée exprimée avec tant de charme dans la liturgie : *« Il ne ravit point les diadèmes éphémères Celui qui distribue les couronnes du ciel éternel »* [292].

Du seul fait qu'Il est Roi spirituel, le Christ possède un pouvoir d'intervention dans les choses

temporelles. Le temporel est subordonné au spirituel. Aussi le Christ a-t-Il chassé les vendeurs du Temple. Sur la liberté de commerce Il a revendiqué les droits de Dieu. Parlant de l'unité de volonté dans le Christ, saint Thomas écrit : « Quand une réalité est raison d'une autre, les deux semblent ne faire qu'un » [293].

Le Christ possède plus qu'un pouvoir d'intervention dans le domaine temporel. Il est véritablement Roi temporel. Il est le « Roi des rois et le Seigneur des seigneurs » [294]. Dieu a tout mis sous ses pieds [295]. C'est par droit absolu que le Christ est Roi temporel ainsi que l'affirme Pie XI. « Si nous considérons le Christ dans sa nature humaine, dit saint Thomas, il est manifeste que toutes les choses humaines sont soumises à son jugement » [296]. Il ajoute : « Le pouvoir judiciaire est une conséquence de la dignité royale. Mais le Christ, bien qu'Il ait été établi roi par Dieu, ne voulut pas, tant qu'Il vécut sur la terre, administrer temporellement son royaume terrestre » [297]. Aux rois de la terre, le Christ laisse l'exercice de sa royauté temporelle : « Au Christ, toutes choses sont soumises, étant donné le pouvoir qu'Il a reçu de son Père sur toutes choses. Néanmoins toutes choses ne Lui sont pas encore soumises en ce qui regarde l'exercice de ce pouvoir » [298]. De par l'union hypostatique, la nature humaine du Christ — résumé de tout l'ordre créé — se trouve placée au sommet de l'ordre temporel et, par là même, le domine et le régit. A la suite de saint Augustin, saint Thomas rappelle souvent que les êtres infé-

rieurs sont régis par les êtres supérieurs. « Si, en effet, comme le dit saint Augustin, les êtres inférieurs sont régis par Dieu par le moyen des êtres supérieurs, l'on doit dire que toutes choses sont régies par l'âme du Christ, laquelle est au-dessus de toute créature » [299].

Si le Christ n'a pas exercé les droits de sa royauté temporelle cela tient, en définitive, au décret de l'Incarnation tel que voulu par Dieu. Le Verbe incarné vient sauver les hommes par sa vie humiliée, souffrante, immolée, par sa passion et sa mort. S'il avait exercé les droits de sa royauté temporelle, Il n'eût pas rempli les conditions imposées par Dieu à sa mission rédemptrice. Il eût été un Roi triomphant au sens où les Juifs l'entendaient. Il n'eût pas été l'Agneau de Dieu au sens du décret de l'Incarnation. « De même, dit saint Thomas, Il ne voulut pas exercer son pouvoir judiciaire sur les choses temporelles, Lui qui était venu pour porter les hommes vers les choses divines » [300]. Aussi s'est-Il délibérément dérobé à la foule qui voulait le proclamer roi. Ce n'est qu'au dernier jour qu'Il portera le jugement suprême sur l'administration temporelle des rois de la terre à qui Il a cédé l'administration des biens temporels. D'où la remarque si opportune de Pie XI : » Si les princes et les gouvernants légitimement choisis étaient persuadés qu'ils commandent bien moins en leur propre nom qu'au nom et à la place du Divin Roi, il est évident qu'ils useraient de leur autorité avec toute la vertu et la sagesse possibles. Dans l'élaboration

et l'application des lois, quelle attention ne donneraient-ils pas au bien commun et à la dignité humaine de leurs subordonnés » [301].

Le Christ est Docteur et Roi. Par ces deux fonctions, Il règne invisiblement sur l'intelligence et la volonté de ses membres. Il règne visiblement par la Hiérarchie ecclésiastique à qui Il a légué son pouvoir d'enseigner et de gouverner les âmes, en son propre nom. Relativement à l'influx extérieur qu'exerce le Christ dans l'Eglise, la Hiérarchie ecclésiastique est cause propre subordonnée.

II — AUTORITÉ SUBORDONNÉE : LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

Le sacerdoce de l'Eglise est un pouvoir ministériel, instrumental. La régence de l'Eglise est un pouvoir que l'Eglise possède en propre bien qu'Elle l'exerce à la place et en dépendance du Christ. « Or l'influx intérieur de la grâce, dit saint Thomas [302], ne nous vient que du Christ seul, dont l'humanité, du fait de son union à la divinité, possède la vertu de justifier. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Eglise par mode de gouvernement extérieur peut appartenir à d'autres qu'au Christ, et c'est en ce sens que certains sont appelés têtes de l'Eglise, selon cette parole du livre d'Amos : « *Les princes sont les têtes des peuples* » [303]. Il faut cependant noter ces différences : en premier lieu, le Christ est tête de tous ceux qui appartiennent à l'Eglise, en quelque lieu,

temps ou situation qu'ils se trouvent ; les autres hommes ne sont têtes que par rapport à certains lieux déterminés, comme les évêques pour leurs églises ; ou par rapport à un temps déterminé, comme le Pape qui est la tête de toute l'Eglise, durant le temps de son pontificat ; et par rapport enfin à une situation déterminée, à savoir l'état de pèlerin terrestre. En second lieu, le Christ est tête de l'Eglise par sa propre puissance et sa propre autorité, tandis que les autres ne sont têtes que parce qu'ils tiennent la place du Christ, selon cette parole de la 2ème Epître aux Corinthiens : « *Si j'ai donné quelque chose, c'est pour vous, et en la personne du Christ* » [304] ; et encore : « *C'est pour le Christ que nous faisons fonction d'ambassadeur, Dieu Lui-même exhortant par nous* » [305].

C'est le Christ lui-même qui a donné au Collège des Douze — à Pierre d'abord — le pouvoir de régir l'Eglise. Cette conclusion va contre les Protestants libéraux qui prétendent que le royaume des cieux est uniquement soit intérieur soit eschatologique, contre les Protestants orthodoxes qui rejettent la notion d'Eglise hiérarchique, contre les Orientaux qui nient la primauté de juridiction du Chef des Apôtres. A douze de ses disciples, le Christ demande de tout quitter pour le suivre. Il les instruit par la parole et l'exemple. Il les envoie prêcher et leur donne le pouvoir de chasser les démons. Ce sont : Simon que le Christ nomme Pierre, Jacques et Jean, André, Philippe, Barthélemy, Matthieu, Thomas, Jacques, Thaddée,

Simon et Judas [306]. Matthias remplace le traître Judas après l'Ascension [307]. Ce sont les Apôtres qui reçoivent les nouveaux convertis [308] et les biens destinés à la communauté [309]. Ils instituent les diacres [310]. Ce sont eux que l'on jette en prison comme chefs responsables de la Religion nouvelle [311]. « L'expression les « douze Apôtres » est une expression synthétique plutôt qu'une énumération rigoureuse. On a dit les « Douze » sans exclure pour autant Paul et Barnabé de l'apostolat, et sans s'inquiéter que les Douze fussent quatorze » [312].

Les Apôtres ont pour mission d'enseigner et de gouverner l'Eglise. « Je vous le dis en vérité tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel ; et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel » [313]. Celui qui aura péché contre son frère et demeurera impénitent sera déféré au jugement de l'Eglise [314]. C'est au Collège apostolique que le Christ dit : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » [315]. La juridiction donnée aux Apôtres atteint même le domaine de la conscience : « Les péchés seront remis à ceux auxquels vous les aurez remis et ils seront retenus à ceux auxquels vous les aurez retenus » [316]. Les Apôtres punissent Ananie et Saphire [317]. Ils légifèrent au Concile de Jérusalem

et leurs lois tirent leur valeur de l'autorité qu'ils ont reçue du Christ. L'Apôtre Paul commande aux chrétiens de Corinthe [318]. Il excommunie [319]. Il impose des prescriptions liturgiques [320]. Il exerce un contrôle sur les charismes [321]. « En face des élans et des effusions de l'Esprit, s'affirme le droit d'une autorité qui sauvegarde l'ordre et la foi reçue, les commandements du Seigneur, l'enseignement de l'Apôtre, l'édification de l'Eglise » [322].

A Pierre, le Christ donne la primauté sur les Apôtres. Trois textes l'affirment nettement : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre Elle, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux » [323]. Puis le texte de saint Luc : « J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand tu seras revenu, confirme tes frères » [324]. Enfin, le passage de saint Jean: « Lorsqu'ils eurent mangé, Jésus dit à Simon-Pierre : « *Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ?* » Il lui répondit : « *Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime* ». Jésus lui dit : « *Pais mes agneaux* ». Il lui dit une seconde fois : « *Simon, fils de Jean, m'aimes-tu* » ? Pierre lui répondit : « *Oui, Seigneur, vous savez bien que je vous aime* ». Jésus lui dit : « *Pais mes agneaux* ». Il lui dit pour la troisième fois : « *Simon, fils de Jean, m'aimes-tu* » ? Pierre fut contristé de ce que Jésus lui demandait pour la troisième fois : « *M'aimes-tu* » ? et il lui répondit : « *Seigneur, vous connaissez toutes choses, vous savez bien que je vous aime* ». Jésus lui dit : « *Pais mes brebis* » [325]. Pierre occupe toujours la

première place au milieu des Apôtres. Il préside à l'élection de Matthias [326]. Il inaugure la prédication apostolique [327], visite les chrétientés de Palestine [328], baptise le premier payen [329]. Le différend d'Antioche n'est pas une objection sérieuse à la primauté de Pierre, puisque les deux apôtres sont d'accord sur les principes. Du reste, Paul atteste que Pierre est le chef du groupe [330].

Le Christ a donc légué aux Apôtres et à leurs successeurs le pouvoir d'enseigner et de gouverner.

I — Le Magistère de l'Eglise

Pour que les hommes puissent participer à un même culte et à un même sacrifice, il fallait qu'ils fussent instruits de la Religion nouvelle. Il leur fallait connaître le Christ et les grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption. D'où le commandement du Christ aux Apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations ». Successeurs des Apôtres, les évêques ont pour premier devoir d'enseigner la vérité divine. Ce devoir primordial, saint Paul le rappelle constamment aux Chefs des Eglises qu'il fonde. « Veille sur toi-même et sur ton enseignement ; mets-y une constante application, car, en agissant ainsi, tu te sauveras toi-même et tu sauveras ceux qui t'écoutent » [331]. L'Apôtre dit aussi : « Je t'adjure devant Dieu et devant le Christ Jésus, qui doit juger les vivants et les morts, et par son apparition et son règne, prêche la parole, insiste à temps et à contretemps, reprends, menace, exhorte, avec une entière pa-

tience et toujours en instruisant. Car un temps viendra où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine ; mais ils se donneront une foule de docteurs, suivant leurs convoitises et avides de ce qui peut chatouiller les oreilles ; ils les fermeront à la vérité pour les ouvrir à des fables. Mais toi, sois circonspect en toutes choses, endure la souffrance, fais l'œuvre d'un prédicateur de l'Evangile, sois tout entier à ton ministère » [332].

Il existe une très intime connexion entre la sanctification des âmes et la prédication de la Parole de Dieu. « La vie éternelle, disait Jésus, c'est qu'ils Vous connaissent, Vous le seul vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ... Sanctifiez-les dans la vérité » [333]. Nos rapports avec Dieu ont pour fondement la foi surnaturelle qui est la connaissance imparfaite de Dieu. Il est vrai que la connaissance de Dieu doit s'épanouir en amour de Dieu. Il est également vrai que la connaissance de Dieu doit précéder l'amour de Dieu. Il n'y a pas d'amour sans connaissance ! Or, la grâce ne fait que déposer dans l'âme des puissances de connaissance et d'amour. Elle ne donne pas l'objet de foi. Et vouloir se sanctifier en dehors de la vérité est un non sens. Autant vouloir aimer un Dieu fabriqué à sa fantaisie. D'où la nécessité d'une Eglise enseignante qui propose l'objet de foi. De même, la vie morale requiert l'enseignement de l'Eglise. Autrement, impossible de parvenir avec certitude à la béatitude éternelle. La grâce ne fait que déposer dans l'âme des puissances d'action sans déterminer

ce qui doit être fait « hic et nunc ». D'où la nécessité d'une Autorité qui, non seulement garde le dépôt de la foi, mais aussi dirige la vie morale du chrétien.

Quelle est cette Eglise enseignante à qui le Christ a donné le pouvoir d'éclairer les fidèles ? La Primauté doctrinale de Pierre est la clef de voûte de l'Eglise enseignante. Le Christ Lui-même avertit Pierre des efforts du démon contre la foi de l'Eglise. « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment ; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand tu seras revenu, confirme tes frères » [334]. Pierre est affermi dans la foi par l'assistance divine. Il est à jamais le Docteur infaillible. L'Eglise n'est infaillible que parce qu'elle est affermie, confirmée par Pierre. Or, cette Eglise c'est tout le Collège épiscopal uni à Pierre. L'infaillibilité de l'Eglise enseignante réside principalement dans Pierre, représentant visible du Christ. Aussi l'infaillibilité doctrinale est-elle assurée aux évêques que pour autant qu'ils restent unis au Pape.

L'infaillibilité de Pierre est propre et singulière [335]. Elle lui est propre en ce sens qu'elle ne lui vient pas de son adhésion au Collège épiscopal. Elle est singulière en ce sens qu'elle appartient à sa personne hiérarchique. L'infaillibilité des évêques, au contraire, est un bien commun qui appartient au Collège épiscopal uni au Pape. L'infaillibilité de Pierre est une infaillibilité qui confirme ; celle des évêques est une infaillibilité confirmée.

Voilà comment, par l'assistance continue de l'Esprit-Saint, l'unité de foi est assurée dans l'Eglise. Le Pape et les évêques sont les seuls et vrais juges de la foi et non pas seulement les représentants de la foi de leurs peuples. Voici comment s'exprime le Concile du Vatican : « Dans la primauté apostolique que le Pontife Romain possède sur l'Eglise universelle, en sa qualité de successeur de Pierre, est compris aussi le pouvoir suprême du Magistère... Ce n'est pas, en effet, pour publier sous sa révélation une doctrine nouvelle que le Saint-Esprit a été promis aux successeurs de Pierre, mais pour garder saintement et exposer fidèlement, avec son assistance, le dépôt de la foi ou la Révélation transmise par les Apôtres... Le don de la vérité et de la foi, qui ne faillît pas, a donc été divinement accordé à Pierre et à ses successeurs dans cette chaire, afin que, pour le salut de tous, ils s'acquittassent de leur charge éminente, afin que tout le troupeau du Christ éloigné par eux du pâturage empoisonné de l'erreur, fût nourri du pain de la céleste doctrine... » [336].

L'enseignement infaillible de l'Eglise porte sur toutes les vérités spéculatives et pratiques contenues dans la Révélation. Est aussi infaillible le jugement que porte l'Eglise sur toute doctrine philosophique et scientifique qui, par ses conclusions ou ses méthodes, mettrait en péril la vérité révélée ou en fausserait le sens. Le Concile du Vatican déclare : « Or, on doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans les

Saintes Ecritures et dans la Tradition, et qui est proposé par l'Eglise comme vérité divinement révélée, soit en vertu d'un jugement solennel, soit dans l'exercice de son Magistère ordinaire et universel... » [337]. « Or, l'Eglise qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, le mandat de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique » [338].

L'enseignement de l'Eglise n'engage pas toujours son infaillibilité. Il est des cas nombreux où seul l'assentiment religieux est requis de la part des fidèles. En fait, toute doctrine proposée universellement par l'Eglise enseignante comme appartenant directement ou indirectement à la Révélation est infaillible. « Et s'il s'agit d'une doctrine des Pères ou des théologiens qui doit être considérée comme exprimant, en vertu de l'approbation tacite de l'Eglise, un enseignement certain de son Magistère infaillible, il est requis que le consentement des Pères et des théologiens soit moralement unanime, et qu'il porte effectivement sur une vérité positivement donnée comme appartenant certainement au dépôt de la Révélation chrétienne » [339].

Infaillibles les jugements solennels de l'Eglise portant sur des matières qui ont un rapport direct ou indirect avec la Révélation, tels les décrets des Conciles œcuméniques et les définitions « ex cathedra » du Pape. « Nous enseignons et nous définissons, déclare le Concile du Vatican, que c'est

un dogme divinement révélé : que le Pontife romain, lorsqu'il parle « *ex cathedra* », c'est-à-dire, lorsque remplissant sa charge de Pasteur et de Docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité Apostolique, il définit qu'une doctrine sur la foi ou sur les mœurs doit être tenue par l'Eglise universelle, est doué, par l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Eglise fût pourvue lorsqu'elle définit une doctrine sur la foi ou sur les mœurs, et, par conséquent, que de telles définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Eglise. Que si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la témérité de contredire notre définition, qu'il soit anathème »[340]. Il est à noter que, même dans une encyclique, le Pape peut parler « ex cathedra ». L'infaillibilité de l'Eglise s'exerce non seulement dans les circonstances solennelles mais tout aussi bien dans son enseignement ordinaire et universel.

Mais que penser des décisions où l'Eglise, par le Pape ou les Congrégations romaines, se prononce sans engager son infaillibilité ? « Le sens d'une décision doctrinale, écrit un éminent canoniste, qui provient de l'autorité du magistère suprême, mais qui cependant n'est pas garantie par le charisme de l'infaillibilité, est celui-ci : étant donné les circonstances, l'état de la science, il est prudent et sûr de regarder cette proposition comme vraie, conforme à l'Ecriture... Ou, il est

prudent et sûr de regarder cette proposition comme erronnée, téméraire, contraire à la Sainte Ecriture... etc. Assurément, dans l'espèce, il s'agit d'une adhésion intérieure, intellectuelle ; toutefois, ce n'est pas un jugement définitif, de soi irréformable. Pour que nous soyons en effet tenus d'obéir, il n'est pas nécessaire qu'une autorité infaillible intervienne, il suffit qu'il y ait une véritable autorité »[341]. Le magistère de l'Eglise fait donc en sorte d'assurer à la foi des fidèles son maximum de garantie : « Nulla nimia securitas ubi periclitatur æternitas ». D'où l'extrême prudence de l'Eglise en matière de foi. L'Eglise est d'autant plus prudente que, grâce à sa longue expérience, elle sait mieux que personne qu'il y a dans l'humanité, ainsi que le disait Newman, « les faibles et les résolus, les pénétrants et les obtus, les passionnés et les flegmatiques, les généreux et les égoïstes, les paresseux, les orgueilleux, les sceptiques, les avides, les calculateurs, les enthousiastes, les excentriques »[342]. L'Eglise est universelle. Elle doit forcément tenir compte de la diversité des esprits qui la composent. Elle est prudente comme le Christ Lui-même qui disait à ses disciples : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. Quand le Consolateur sera venu, l'Esprit de vérité, Il vous conduira dans toute la vérité »[343].

Promouvoir la civilisation, assurer la paix dans le monde, résoudre les problèmes d'ordre social, économique et culturel sont pour l'Eglise des buts secondaires. Sa mission principale est de

sanctifier les âmes. Son pouvoir sanctificateur est sa note la plus caractéristique. L'unité, la catholicité, l'apostolicité sont ordonnées à la sainteté de l'Eglise. Or, la foi est la condition essentielle du salut des âmes. « La perfection de la créature raisonnable ne consiste pas seulement dans ce qui lui revient selon sa nature, mais encore dans ce qui lui est attribué en vertu d'une participation surnaturelle à la bonté divine. La béatitude ultime de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu, à laquelle il ne saurait parvenir s'il ne se fait le disciple de Dieu qui enseigne en Maître. Or, tout élève doit commencer par croire avant d'arriver à la science parfaite. Aussi bien, pour que l'homme arrive à la vision parfaite de la béatitude, il est exigé, au préalable, qu'il croie en Dieu, comme le disciple croit au maître qui enseigne »[344]. Voilà qui explique pourquoi l'Eglise intervient promptement et énergiquement aussi souvent que la foi des fidèles est menacée.

II — Le Gouvernement de l'Eglise

Le Christ gouverne son Eglise visiblement et ordinairement par le Pontife de Rome. « Qu'on ne pense pas pourtant, écrit Pie XII[345], que sa direction se limite à un mode invisible[346] ou extraordinaire ; bien au contraire, le divin Rédempteur gouverne son Corps mystique visiblement et ordinairement par son Vicaire sur la terre. Vous savez en effet, Vénérables Frères, que le Christ Notre-Seigneur, qui durant sa vie mortelle avait dirigé Lui-même visiblement son « *petit troupeau* »[347] au

moment de quitter ce monde pour retourner à son Père, confia au Prince des Apôtres le gouvernement visible de toute la société fondée par Lui. Lui si sage, ne pouvait nullement laisser sans tête visible le corps social de l'Eglise qu'Il avait constitué. Et l'on ne peut soutenir, pour nier cette vérité, que par un primat de juridiction établi dans l'Eglise, ce Corps mystique serait pourvu d'une double tête. Car Pierre, par la vertu du primat, n'est que le Vicaire du Christ, et il n'y a par conséquent qu'une seule Tête principale de ce Corps, à savoir le Christ; c'est Lui qui sans cesser de gouverner mystérieusement l'Eglise par Lui-même, la dirige pourtant visiblement par celui qui tient sa place sur terre, car depuis sa glorieuse Ascension dans le Ciel, elle ne repose plus seulement sur Lui, mais aussi sur Pierre comme sur un fondement visible pour tous. Que le Christ et son Vicaire ne forment ensemble qu'une seule Tête, Notre immortel Prédécesseur Boniface VIII l'a officiellement enseigné dans sa Lettre Apostolique « *Unam Sanctam* » [348] et ses Successeurs n'ont jamais cessé de le répéter après lui... »

« Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ Tête de l'Eglise sans adhérer fidèlement à son Vicaire sur la terre. Car en supprimant ce Chef visible, et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le Corps mystique du Rédempteur au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel » [349].

Le Pape est le Vicaire du Christ et c'est à ce titre qu'il détient l'autorité même du Christ. Son pouvoir ne lui vient pas des hommes, mais du Christ seul. Il est le représentant, l'organe du Vicaire du Chef invisible de l'Eglise. Il appartient à l'ordre épiscopal. Il n'est pas plus évêque que les autres évêques, bien que son pouvoir à lui soit plus étendu que celui des autres évêques. Il ne forme pas à lui seul un ordre distinct. Il est un évêque qui, de par sa haute fonction, ne forme avec le Christ qu'une seule personne hiérarchique. De même que l'évêque d'une Eglise particulière se donne un vicaire à qui il transmet son autorité, ainsi le Christ, dans la personne du Pape, se donne un Vicaire à qui Il transmet son autorité.

Le Pape est le Chef de l'Eglise universelle et le Chef des évêques. Il n'est pas un délégué du Collège épiscopal. Du Christ seul, lui vient toute son autorité. Il n'est pas institué Vicaire du Christ pour faire de nouvelles révélations, instituer de nouveaux sacrements, instaurer un nouvel ordre de choses. A la place du Christ il enseigne et gouverne. Le Concile du Vatican affirme : « Mais pour mettre l'Episcopat lui-même à l'abri de toute division et conserver dans l'unité de foi et de communion tous les croyants par le moyen de prêtres unis entre eux, Il mit le bienheureux Pierre à la tête des Apôtres et établit en lui le principe perpétuel et le fondement visible de cette double union, voulant que sur cette pierre inébranlable fût construit le temple éternel, et que sur cette foi ferme s'élevât l'Eglise jusqu'à la hauteur

des cieux »[350]. Le nom que le Christ donne à Céphas témoigne de la similitude de fonction qu'exerce le Christ et le Pape. Le Christ est « la pierre angulaire » de l'Eglise[351] ; Céphas est appelé Pierre. Sur cette pierre, le Christ affirme bâtir son Eglise[352]. Et saint Léon déclare : « Il se l'unit à Lui-même d'une unité indivisible, et veut qu'il soit nommé ce qu'Il est Lui-même »[353]. Comme le Christ, Pierre est le Pasteur de tout le troupeau[354]. Dans « Unam Sanctam », Boniface VIII dit que l'Eglise est « une et unique, a un seul Chef, non pas deux chefs comme un monstre, à savoir le Christ et le Vicaire du Christ, Pierre et son successeur, mais, selon la parole du Seigneur, les brebis du Christ sont les brebis de Pierre, sans distinction ni partage.

L'autorité de Pierre ne se distingue pas de celle du Christ. Aussi les Gallicans furent-ils conduits à dénier au Pape la qualité de Chef de l'Eglise. De même, les Grecs Schismatiques. La vérité c'est que le Pape a une autorité supérieure à celle des Conciles et supérieure aussi à celle du Collège épiscopal. Le Pape n'est pas seulement le premier des évêques, il est le Chef des évêques comme il est le Chef de l'Eglise universelle. Il exerce sur tous une primauté de juridiction. Ainsi s'exprime le Concile du Vatican : « Si donc quelqu'un dit que le bienheureux Apôtre Pierre n'a pas été constitué par le Christ Notre-Seigneur prince des Apôtres et chef visible de toute l'Eglise militante, ou que le même Pierre a bien reçu une primauté d'honneur, mais n'a pas reçu directement

et immédiatement une primauté de juridiction propre et véritable, qu'il soit anathème »[355].

Les sentences que porte le Pape sont sans appel. Sa justice est épiscopale, immédiate. Elle atteint tous les groupes et chaque fidèle en particulier. La juridiction de chacun des évêques n'est pas pour autant diminuée, mais davantage renforcée par le Suprême et Universel Pasteur. Le Pape a le droit de communiquer librement, dans l'exercice de sa charge, avec les Pasteurs et les fidèles. « Si quelqu'un dit que le Pontife romain n'a que la charge d'inspection et de direction et non le plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi celles qui appartiennent à la discipline et au gouvernement et l'Eglise répandue dans tout l'univers ou qu'il a seulement la principale part et non la plénitude de ce pouvoir suprême ; ou que le pouvoir qui lui appartient n'est pas ordinaire et immédiat soit sur toutes les Eglises et sur chacune d'elles, soit sur tous les Pasteurs et sur tous les fidèles, et sur chacun d'eux ; qu'il soit anathème »[356].

L'institution du Pontife romain comme Chef de l'Eglise universelle est de droit divin. « Si quelqu'un dit, déclare le Concile du Vatican, que ce n'est pas par l'institution de Jésus-Christ ou de droit divin, que le bienheureux Pierre a des successeurs perpétuels dans la primauté sur toute l'Eglise ; ou que le Pontife romain n'est pas le successeur du bienheureux Pierre dans la même

primauté, qu'il soit anathème » [357]. Par une Providence toute particulière, c'est à Rome que Pierre établit son siège et son souverain pontificat. Celui qui lui succède sur le siège de Rome devient le Vicaire du Christ. L'élu de l'Eglise romaine est immédiatement et directement institué Vicaire du Christ par le Christ Lui-même au moment même où il consent à son élection. Rome est véritablement la Capitale du monde chrétien. « Le même saint Pierre, écrit Bossuet, l'ayant établie, quitte Jérusalem pour aller à Rome, afin d'honorer la prédestination de Dieu qui préférait les Gentils aux Juifs dans la grâce de son Evangile, et il établit Rome, qui était chef de la gentilité, le chef de l'Eglise chrétienne... » [358].

Le *Collège* épiscopal lui-même possède un pouvoir universel sur toute l'Eglise. Ce pouvoir est distinct du pouvoir que *chaque évêque* possède sur son troupeau particulier. Vivant en communion avec le Souverain Pontife, les évêques sont les Docteurs et les Pasteurs de l'Eglise entière. Au Concile œcuménique, les évêques définissent avec le Pape, légifèrent avec lui, jugent avec lui. Sans le Souverain Pontife, l'assemblée des évêques serait sans autorité. Aussi, pour qu'un Concile soit vraiment œcuménique, il faut que le Pape convoque l'assemblée, la préside par Lui-même ou par un représentant. Il faut également que tout l'épiscopat y soit appelé. Tous les évêques — avec titre ou sans titre — ont droit de siéger au Concile, comme Docteurs et Pasteurs de l'Eglise universelle [359]. Même dispersé à travers le monde, le

Collège épiscopal en union avec le Souverain Pontife continue de gouverner l'Eglise entière. L'action de l'épiscopat dispersé est de même nature que celle du Concile. Avant même d'appartenir à leur Eglise particulière, les évêques appartiennent à l'Eglise universelle dont ils composent la hiérarchie.

Relativement au pouvoir universel qu'exerce le Souverain Pontife sur toute l'Eglise, voici comment saint Thomas en établit la convenance : « Toutes les fois que de multiples réalités sont ordonnées dans l'unité, il faut qu'il y ait un régime universel constitué au-dessus des régimes particuliers. Dans toutes les vertus et leurs actes, en effet, il y a un ordre établi d'après l'ordre des fins. Or le bien commun est plus divin que le bien particulier. Au-dessus du pouvoir de régence qui vise un bien particulier, il faut donc qu'il y ait un pouvoir universel ayant pour objet le bien commun. Autrement, la liaison dans l'unité ne pourrait se faire. C'est pourquoi, puisque toute l'Eglise constitue un corps unique, il faut, pour conserver cette unité, qu'un pouvoir de régence ayant trait à toute l'Eglise soit établi au-dessus du pouvoir épiscopal, dont la régence a pour objet une Eglise particulière. Ce pouvoir, c'est celui du Pape ; et ceux qui refusent de le reconnaître sont dits schismatiques, parce qu'ils divisent l'unité ecclésiastique » [360].

Le Christ gouverne l'Eglise universelle par son Vicaire. De même, Il gouverne chaque Eglise particulière par l'Evêque. « Ce que nous venons

de dire de l'Eglise universelle, écrit S. S. Pie XII [361], doit être également affirmé des communautés particulières de chrétiens, tant Orientales que Latines, qui forment ensemble une seule Eglise Catholique : c'est Jésus-Christ qui les gouverne par la voix et la juridiction de chaque Evêque. C'est pourquoi les Evêques ne doivent pas seulement être considérés comme les membres les plus éminents de l'Eglise universelle, ceux qui sont reliés à la Tête divine de tout le Corps par un lien tout particulier et par suite sont justement appelés «*les premiers des membres du Seigneur*» [362] ; mais en ce qui concerne son propre Diocèse, chacun, en vrai Pasteur, fait paître et gouverne au nom du Christ le troupeau qui lui est assigné [363]. Pourtant, dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife de Rome, et s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife. Aussi doivent-ils être honorés par le peuple comme les successeurs des Apôtres par institution divine [364] ; et aux Evêques, sacrés par le chrême du Saint-Esprit, s'appliquent mieux qu'aux dirigeants de ce monde, même les plus haut placés, les paroles du Psaume : «*ne touchez pas à mes oints*» [365].

C'est avec toute l'autorité du Christ que l'Evêque sanctifie et gouverne son Eglise particulière. Le Christ est l'époux de l'Eglise universelle ; l'Evêque est l'époux de l'Eglise particulière. Cette dernière est une cellule vivante qui vit de la vie

de l'Eglise universelle. Sa constitution est de droit divin. Entouré de ses prêtres, l'Evêque est le père de son peuple. Il en fait l'unité spirituelle. Son autorité, il la tient du Christ, bien qu'elle lui soit transmise par le Vicaire du Christ.

L'Eglise universelle est seule immortelle. L'Eglise particulière peut disparaître. « Ainsi les défaillances des Eglises particulières, écrit D.-A. Gréa, ne sont au fond que l'accomplissement incessant de la loi providentielle qui fait de la vie de l'Eglise un pèlerinage ici-bas, et Dieu, qui les permet, les fait entrer dans ses desseins ». Si la constitution de l'Eglise particulière est de droit divin c'est qu'elle tient au mystère de la hiérarchie telle que voulue par Dieu Lui-même. Dieu est le Chef du Christ, le Christ est le Chef de l'Eglise universelle, l'Evêque est le Chef de l'Eglise particulière. Cet ordre est sacré. Le droit positif est impuissant à le changer. Là où, en pays de mission, cet ordre n'existe pas, l'Eglise n'est pas encore parfaitement constituée. Les Eglises particulières dépendent, dans leur institution, de l'Eglise universelle. Elles participent en Elle à sa divine origine bien qu'elles n'aient pas été immédiatement et singulièrement établies, comme l'Eglise universelle, par le Christ Lui-même. L'Eglise romaine jouit d'une situation tout à fait exceptionnelle. Gardienne de la chaire de Pierre, il faut qu'elle conserve l'héritage du Vicaire du Christ jusqu'à la fin des siècles. Plus que toute autre Eglise particulière, l'Eglise romaine est intimement liée à l'Eglise universelle. Elle en est le soutien et

participe, par là-même, à son indéfectibilité. Elle est justement nommée la Mère de toutes les Eglises.

L'Evêque est le Docteur de son peuple. Il lui apporte la Parole de Dieu, nourrit sa foi, dissipe ses doutes, dépiste et condamne l'hérésie. La foi de l'Evêque est une foi enseignante ; la foi de son peuple est une foi enseignée. « Je ne prie pas seulement pour eux, disait Jésus, mais pour ceux qui croiront en moi par leur parole »[366]. A l'égard de son peuple, l'Evêque est aussi le Grand-Prêtre. Sur le corps véritable du Christ, il n'a pas plus de pouvoir que ses prêtres. Mais, par sa consécration épiscopale, il est le Chef hiérarchique du culte chrétien. C'est à l'autel qu'il est véritablement le centre de la communion ecclésiastique. De même, la prière liturgique de l'Evêque possède une grande dignité. Elle précède et prolonge le sacrifice. L'Evêque est peut-être davantage le Chef qui gouverne son peuple. Il possède le triple pouvoir législatif, judiciaire et exécutif. La vie spirituelle du troupeau dépend de sa vigilance. Cependant, il n'impose des peines que lorsque les circonstances l'y obligent. Et quand il y est contraint, ce n'est pas en tyran qu'il agit mais en vrai père. Voici comment s'exprime le Code de Droit Canonique : « Que les Evêques et les autres Ordinaires se souviennent qu'ils sont des pasteurs et non des tyrans, et qu'il leur faut être à la tête de leurs sujets et non les asservir. Qu'ils les aiment comme des fils et des frères, et qu'ils s'efforcent par leurs exhortations et leurs avis de les détourner des

choses illicites, de peur que, s'ils viennent à faiblir, ils ne soient obligés de leur infliger de justes châtiments. Et si néanmoins, il leur arrive de pécher par humaine fragilité, Evêque et Ordinaires doivent observer le précepte de l'Apôtre : qu'ils reprennent, qu'ils menacent, qu'ils exhortent en toute bonté et patience, car souvent envers ceux qu'il faut corriger la bonté fait plus que la sévérité, l'exhortation plus que la menace, la charité plus que la force. Mais si, en raison de la gravité du délit, il est nécessaire de frapper, alors que la rigueur se joigne à la mansuétude, le jugement à la miséricorde, la sévérité à la douceur, afin que, sans dureté, la discipline, nécessaire et salutaire à tous les peuples, soit conservée, et que ceux qui ont été corrigés soient amendés, ou qu'enfin, s'ils ne veulent pas revenir à résipiscence, les autres, par le salutaire exemple du châtiment, soient détournés du mal » [367].

CONCLUSION

Le Christ est le Médiateur unique entre Dieu et les hommes. La médiation de l'Eglise est toute relative à celle du Christ, en dépendance de la sienne. L'humanité du Christ transmet immédiatement la grâce ; les sacrements et les ministres médiatement. Le Christ est Roi spirituel et temporel, bien qu'Il n'ait pas voulu exercer sa royauté temporelle. Il régit et gouverne visiblement l'Eglise qu'Il a fondée par la Hiérarchie ecclésiastique qui possède la seule royauté spirituelle. Le Christ gouverne en raison d'une autorité suprême ; la Hiérarchie en raison d'une autorité subordonnée.

Tant du point de vue du sacerdoce que de la royauté, l'influence du Christ dépasse l'influence de l'Eglise. L'Eglise n'est universelle que de droit et non de fait. Sur toute âme, le Christ peut agir de façon invisible. Il Lui arrive de donner sa grâce à ceux que l'ignorance invincible retient éloignés de son Eglise. Reconnaissons cependant que c'est là un mode anormal, accidentel de sanctification. La sanctification dans l'Eglise et par l'Eglise reste le mode normal voulu par le Christ Lui-même. La mission essentielle de l'Eglise est précisément d'étendre le règne du Christ dans le monde en s'incorporant les âmes par le caractère sacramentel, de même qu'en les vivifiant par la grâce de ses sacrements. C'est par l'Eglise que le Christ continue ici-bas son œuvre rédemptrice.

Notes

90. Côté, O. P., *La grâce capitale du Christ*, La Nouvelle-France, 1913, p. 152.
91. VI, I.
92. III. q. 8, a. 6.
93. Ps. LXXXIII, 12.
94. I-II, q. 112, a. 1.
95. Ibid.
96. Cf. Jean de St-Th., *Curs. theol.*, Tractatus de Gratia, t. 6, q. 112, disp. 25, a. 1, n. 5.
97. Ibid., n. 6.
98. *4 Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 2, quest. 2.
99. Cf. I-II, q. 12, a. 3.
100. *De Pot.*, q. 3, a. 8, ad 3.
101. *De Verit.*, q. 22, a. 3.
102. *De Pot.*, q. 3, a. 8, ad 3.
103. *De Verit.*, q. 27, a. 3. ad 9.
104. Cf. I-II, q. 113, a. 9.
105. *De Verit.*, q. 27, a. 3, ad 9.
106. *3 Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 3.
107. III, q. 11, a. 1.
108. I, q. 12, a. 4.
109. Encycl. *Mystici Corporis*, n. 80.
110. I, q. 43, aa. 4, 5.
111. *Jean*, XIV, 23.
112. Cf. I, q. 43, a. 8.
113. I, q. 43, a. 3.
114. I Cor., III, 23.
115. III, q. 62, a. 1.
116. Comm. in III, q. 62, a. 1.
117. Encycl. *Mystici Corporis*, n. 5C
118. Cf. *Jean*, XV, 5.
119. Cf. III, q. 64, a. 3.
120. Eph., IV, 7.
121. Eph., IV, 16 ; Col., II, 19.
122. *Matth.*, VIII, 2-3.
123. *Matth.*, IX, 28-30.
124. *Marc.*, VIII, 22-26.
125. *Marc*, I, 23-27.
126. *Marc*, IX, 16-27.

127. *Marc.* V, 40-42.
128. *Denz.*, IV, 83 (can. 11).
129. Comm. sur S. Jean, II, 4.
130. *De Verit.*, q. 17, a. 4.
131. III, q. 8, a. 1, ad 1 ; III, q. 13, a. 2 ; III, q. 48, a. 6 ; III, q. 49, a. 1.
132. *De Verit.*, q. 27, a. 4.
133. III, q. 22, a. 5, ad 2.
134. III, q. 22, a. 5, ad 1.
135. III, q. 56, a. 1, ad 3.
136. *De Incarn.*, diss. 13, a. 2.
137. Cf. III, q. 48, a. 6, ad 2.
138. III, q. 7, a. 1, ad 3.
139. Encycl. *Mystici Corporis*, nn. 18, 19.
140. III, q. 49, a. 1, ad 3.
141. III, q. 22, a. 5, ad 2.
142. III, q. 48, a. 6, ad 2.
143. Eph., III, 17.
144. III, q. 60, a. 3.
145. III, q. 65, a. 4.
146. *Conc. de Trente*, sess. 7, can. 6.
147. Cf. III, q. 62, a. 1, ad 1.
148. Mal., I, 11.
149. Cf. *Didache*, IX, 4.
150. Encycl. *Mystici Corporis*, nn. 82, 83, 84.
151. Conc. de Trente, sess. 7, can. 3.
152. III, q. 73, a. 4, ad 2.
153. III, q. 73, a. 4.
154. *Catéchisme de Trente.*
155. III, q. 73, a. 6.
156. III, q. 74, a. 1, ad 1.
157. III, q. 73, a. 1, ad 3.
158. III, q. 73, a. 1, ad 3.
159. Cf. III, q. 79.
160. I *Cor.*, X, 16.
161. Comm. in I Cor., X, 16.
162. Eph., V, 30.
163. Brev. sabb. infra oct. C. Christi, 1. 4.
164. *Jean*, VI, 57.
165. Comm. in *Lucam*, P. G., t. 72, col. 909.
166. Cf. *Jean*, XIV, XV, XVI.
167. Tract. 27 in Joh., n. 6.
168. III, q. 73, a. 3, ad 3.
169. 4 *Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1.
170. I Cor., X, 17.
171. Sess. 13, c. 2 (Denz., n. 875)
172. III, q. 79, a. 4.
173. Sess. 22, c. 1. (Denz., n. 938).

174. III, q. 63, a. 1.
175. III, q. 63, a. 3.
176. Loc. cit., t. 9, q. 63, disp. 25, a. 3, n. 3.
177. Cf. Cajetan, Comm. in III, q. 69. a. 10.
178. Cf. Jean de S. Th., *loc. cit.*, disp. 25, a. 4, nn. 10 ss.
179. III, q. 63, a. 2. 6636
180. Abbé Lionel Audet, *Notre Participation au Sacerdoce du Christ*, Laval Théologique et Philosophique, vol. 1, n. 1, p. 43.
181. Loc. cit., a. 2, dub. 1, n. 26.
182. III, q. 63, a. 4, ad 3.
183. Cf. Salmant., *Curs. Theol.*, De Sacr. in comm., t. 17, disp. 5, dub. 2, nn. 51, 57, 58.
184. Cf. III, q. 63, a. 1, ad 3.
185. Conc. de Trente, sess. 7, can. 9.
186. III, q. 63, a. 1.
187. Cf. III, q. 72, a. 2.
188. Ibid.
189. Ibid., a. 5.
190. 4 *Sent.*, dist. 7, q. 2, a. 1, ad 1.
191. Ibid., a. 2, dub. 2, nn. 154, 156.
192. III, q. 84, a. 3, ad 4.
193. *Cont. Gent.*, l. 4, c. 75.
194. III, q. 78, a. 4 ; Cf. *Conc. de Trente*, sess. 13, c. 3. Denz. 876.
195. *Conc. de Trente*, sess. 14. c. 9. Denz. 919 ; Cf. III, q. 84, a. 3.
196. *Suppl.*, q. 35, a. 2 ; Cf. III, q. 37, a. 3.
197. Loc. cit., disp. 25, a. 2, n. 141.
198. 4 *Sent.*, dist. 7, q. 3, a. 1, ad 3.
199. III, q. 59, a. 4, ad 1.
200. *Suppl.*, q. 17, a. 2, ad 2.
201. III, q. 65, a. 3, ad 2.
202. *Suppl.*, q. 38, a. 2, ad 2.
203. *Cont. Gent.*, l. 4, c. 76.
204. *Suppl.*, q. 38, a. 1, ad 3.
205. I Cor., XI, 23-26.
206. Sess. 22, c. I, 2.
207. Cf. III, q. 73 à 84.
208. III, q. 73, a. 4.
209. III, q. 79, a. 7, ad 1.
210. III, q. 73, a. 4.
211. Ibid., a. 5, ad 2.
212. III, q. 76, a. 2, ad 1.
213. *Le Mystère du Christ*, p. 350.
214. Sess. 13, c. 5.
215. III, q. 76, a. 6.
216. 4 *Sent.*, dist. 8, q. 2, a. 1, ad 4.

217. Sess. 22, c. 2.
218. *Conc. de Trente*, sess. 19, can. 3.
219. I Epit., II, 9.
220. Explic. de quelques diffic., n. 36.
221. Epist. 63, n. 13 ; P. L., t. 4, col. 383-384.
222. Cf. Denz., n. 960 (1908).
223. Sess. 7, can. 9.
224. Cf. Friethoff, O. P., *De Alma Socia Christi Mediatoris*, Roma, p. 10.
225. Encycl. *Miserentis Redemptor*, 8 mai 1928, (A. A. S., juin, 1928).
226. III, q. 8, a. 6.
227. Cf. *Jean*, XVII, 18 et XX, 21.
228. *Hexaem.*, VI, 55 : Migne, P. L., XIV, 265.
229. Cf. August., *De Agon. Christi*, XX, 22 : Migne, P. L., XL, 301.
230. Cf. s. Thomas, I, q. 22, a. 1-4.
231. Cf. Jean, X, 1-18 ; I Petr., V, 1-5.
232. Cf. Jean, VI, 63.
233. Encycl. *Mystici Corporis*, nn. 53, 36, 37.
234. III, q. 8, a. 6.
235. I. q. 22, aa. 1-4.
236. Cf. Jean, I, 18.
237. Cf. Jean, III, 2.
238. ibid., XVIII, 37.
239. Ibid., VI, 68.
240. Cf. August., *De cons. evang.*, I, 35, 54 : Migne, P. L., XXXIV, 1070.
241. Cf. Hebr., XII, 2.
242. Cf. Cyr. Alex., Ep. 55 de Symb. : Migne, P. G., LXXVII, 293.
243. Jean, XVII, 18.
244. Cf. Matth., XVI, 18-19.
245. Jean, XV, 15 coll. XVII, 8 et 14.
246. Cf. Jean, III, 5.
247. Encycl. *Mystici Corporis*, nn. 49, 26.
248. III, q. 7, a. 7.
249. LV, 4.
250. III, q. 8, a. 3.
251. III, q. 12, a. 3.
252. II, 47.
253. Cf. III, q. 12, a. 3, ad 2.
254. Luc, XXII, 43.
255. III, q. 12, a. 4, ad 1.
256. Is., XLIX, 6.
257. III, q. 42, a. 1, ad 1.
258. Rom., XIII, 1.
259. III, q. 42, a. 1.

260. III, q. 42, a. 4.
261. *Consens. Evang.*, I, c. 35 ; Cf. III, q. 42, a. 4, ad 1.
262. Jean, I, 18.
263. Cf. s. Thomas, *Comm. in Joh.*, c. 1, lect. 11.
264. Matth., II, 27.
265. Hebr., I, 1.
266. Jean, I, 14.
267. Col., II, 3.
268. S. Thomas, *Comm. in Joh.*, c. 1, lect. 8.
269. Jean, III, 2.
270. Joël, II, 23.
271. Jean, XIII, 13.
272. S. Thomas, *Comm. in Joh.*, c. 3, lect. 1.
273. Encycl. *Mystici Corporis*, n. 38.
274. Proverb., XXI, 1.
275. Cf. I Petr., II, 25.
276. Cf. Act., VIII, 26 ; IX, 1-19 ; X, 1-7 ; XII, 3-10.
277. Philipp., IV, 7.
278. Traduction française par Claude Roguet, édit. de la Gazette franc., 1926.
279. *De Regim. Princ.*, l. 1, c. 1.
280. Ibid., l. 1, c. 1.
281. Ibid., l, 1, c. 2.
282. Ibid., l. 1, c. 14.
283. Ibid.
284. Num., XXIV, 19 ; Ps. II, 6 : LXXI, 7 ; Is., IX, 6 ; Luc, I, 32 ; Matth., XXV, 31.
285. A. A. S., 28 déc. 1925, p. 600 ; Trad. franc., Docum. Cath., 1926, pp. 259-274.
286. Dan., VII, 13.
287. Encycl. *Quas Primas*, *Docum. Cath.*, 1926, p. 264.
288. I Petr., I, 18.
289. III, q. 8, a. 5.
290. I Cor., XV, 24.
291. Encycl. *Quas Primas*, ibid., p. 265.
292. In off. Epiph.
293. III, q. 18, a. 2, ad 3.
294. Apoc., I, 5.
295. Ps., VIII, 7.
296. III, q. 59, a. 4.
297. Ibid., ad 1.
298. Ibid., ad 2.
299. III, q. 59, a. 6, ad 3.
300. Ibid., a. 4, ad 1.
301. Encycl. *Quas Primas*, ibid., p. 266.
302. III, q. 8, a. 6.
303. Amos, VI, 1.
304. II Cor., II, 10.

305. II Cor., V, 20.
306. Marc, III, 13-19 ; Matth., X, 1-14 ; Luc, VI, 12-17.
307. Actes, I, 12-16.
308. Ibid., II, 37-42.
309. Ibid., IV, 35.
310. Ibid., VI, I-6.
311. Ibid., V, 17-42.
312. Mgr Batiffol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Paris, Gabalda, 3e édit., p. 64-66.
313. Matth., XVIII, 18.
314. Ibid., 17.
315. Ibid., XXVIII, 18-20.
316. Jean, XX, 23.
317. Actes, V, 1-12.
318. I Cor., IV, 14-21.
319. Ibid., V, 1-7.
320. Ibid., X, 16-21.
321. Ibid., XII, 1-31.
322. Batiffol, op. cit., p. 38.
323. Matth., XVI, 18.
324. Luc, XXII, 31.
325. Jean, XXI, 15-17.
326. Actes, I, 15-26.
327. Actes, II, 14-41.
328. Ibid., IX, 31-43.
329. Ibid., XXI.
330. Gal., I, 18.
331. I Tim., IV, 16.
332. II Tim., IV, 1-6.
333. Jean, XVII, 3, 17.
334. Luc, XXII, 31, 33.
335. Cf. Gréa, *De l'Eglise et de sa divine constitution*, 1885, p. 151.
336. Const. Dogm. De Eccl., sess. 4, c. 4.
337. De Fide Cath., sess. 3, c. 3.
338. Ibid., sess. 3, c. 4.
339. Cf. Dict. de Théol. Cath., art. Eglise, col. 2195.
340. De Eccl., sess. 4, c. 4.
341. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, p. 58.
342. Oxford serm., 9.
343. Jean, XVI, 12.
344. II-II, q. 2, a. 3.
345. Encycl. *Mystici Corporis*, n. 39.
346. Cf. Léon XIII, *Satis cognitum* : A. S. S., XXVIII, 725.
347. Luc, XII, 32.
348. Cf. Corp. Jur. Can., Extra. comm., I, 8, 1.

349. Encycl. *Mystici Corporis*, n. 40.
350. *Pastor Æternus*, sess. 4.
351. I Petr., II, 6-8.
352. Matth., XVI, 18.
353. Epist., 10, n. 4.
354. Jean, XXI, 15-18.
355. Sess. 4, c. 1.
356. Sess. 4, c. 3.
357. Sess. 4, c. 2.
358. Lettre à une dem. de Metz, 4, n. 38.
359. Cf. Gréa, op. cit., p. 193.
360. Suppl., q. 40, a. 6.
361. Encycl. *Mystici Corporis*, n. 41.
362. Greg. Magn., Moral., XLV, 35, 43 : Migne, P. L., LXXV, 1062.
363. Cf. Conc. Vat., Const. de Eccl., c. 3.
364. Cf. Cod. Jur. Can., can. 329, n. 1.
365. I Paral., XVI, 22 ; Ps., CIV, 15.
366. Jean, XVII, 20.
367. Can. 2214, n. 2.

Table des matières

INFLUENCE DU CHRIST

IMPRIMÉ À

L'ŒUVRE DE PRESSE DOMINICAINE

NOTRE-DAME DE GRÂCE — MONTRÉAL-28